ÉTUDES TRADITIONNELLES

Directeur-Administrateur :

A. VILLAIN

Les abonnements sont souscrits pour la période du 1er Janvier au 31 Décembre. Tous expirent avec le N° de Oct. Nov. Déc.

(Seuls les abonnements renouvelés ne subissent pas d'interruption)

« Nous n'adressons pas de rappel ».

NOTES

Notre revue paraît actuellement sous la forme de quatre numéros d'environ 48 pages, de Jan. à Déc.

Conditions pour 1979 :

Prix de vente du numéro au magasin .... **18,00 frs**

Abonnements à la série de 4 nos
FRANCE, pris au magasin .... **60,00 frs**
» franco de port .... **78,00 frs**

Départements d'Outre-Mer .... **104,00 frs**
(Recommandation obligatoire comprise)

Pays voisins : Allemagne Fédérale, Angleterre, Belgique, Hollande, Italie, Luxembourg, Suisse franco de port .... **81,00 frs**

Autres Pays .... **104,00 frs**
(frais de recommandation obligatoire compris)

Prix des collections anciennes :

1961 à 1974 chaque année prise au magasin .... **108,00 frs**

1975 à 1978 prise au magasin .... **72,00 frs**

+ frais d'expédition recommandée

Nous consulter pour l'expédition de chacune de ces années ainsi que pour les années antérieures, que nous recherchons en permanence.

Paiement par versement à notre C. C. P. PARIS 568-71 ÉDITIONS TRADITIONNELLES, ou par chèque bancaire.

P. S. — Nous n'adressons pas de spécimen, mais nous pouvons adresser un de nos exemplaire contre paiment de 18,00 Frs + 3,00 Frs pour frais d'envoi, les 18,00 Frs venant en déduction du montant de l'abonnement éventuellement souscrit.

ÉTUDES TRADITIONNELLES

80e ANNÉE

1979

ÉTUDES TRADITIONNELLES

80e ANNÉE JANVIER - FÉVRIER - MARS N° 463

LE SENS DU SACRÉ

Comme le discernement intellectuel, le sens du sacré est une adéquation au Réel, avec la différence toutefois que le sujet connaissant est alors l'âme entière et non la seule intelligence discriminative. Ce que l'intelligence perçoit quasi « mathématiquement », l'âme le pressent d'une manière pour ainsi dire « musicale », donc à la fois morale et esthétique ; elle se trouve immobilisée, mais aussi vivifiée, par le message de bienheureuse éternité que transmet le sacré.

Le sacré est la projection du Centre céleste dans la périphérie cosmique, ou du « Moteur immobile » dans le flux des choses. Y être concrètement sensible c'est posséder le sens du sacré et, par là même, l'instinct d'adoration, de dévotion, de soumission ; c'est la conscience — à partir de ce qui peut être ou ne pas être — de Ce qui ne peut pas ne pas être, et dont nous ressentons à la fois l'immense éloignement et la miraculeuse proximité. Si nous pouvons avoir cette conscience, c'est parce que l'Etre nécessaire nous atteint au fond de notre cœur, par un mystère d'immanence qui nous rend capables de connaître tout le connaissable et qui par là même nous rend immortels.

Le sens du sacré, c'est aussi la conscience innée de la présence de Dieu (1) : c'est sentir cette présence sacramentellement dans les symboles et ontologique-

(1) C'est à cette conscience de la présence divine que se réfère le célèbre *hadîth* de l'*ihsân* : « La parfaite piété (*ihsân* = « bel-agir »), c'est que tu adores Dieu comme si tu le voyais, et si tu ne le vois pas, Lui pourtant te voit. »

ment en toutes choses (2). Aussi le sens du sacré implique-t-il une sorte de respect universel, de retenue devant le mystère des créatures animées et inanimées ; et cela sans aucun préjugé favorable ni aucune faiblesse à l'égard des phénomènes qui manifestent des erreurs ou des vices, et qui de ce fait ne présentent plus aucun mystère, si ce n'est celui de l'absurde. De tels phénomènes sont métaphysiquement nécessaires, sans doute, mais ils signifient précisément une absence du sacré, et ils s'intègrent ainsi dans notre respect de l'existence d'une manière négative et à titre de contraste.

Il y a dans le sacré un aspect de rigueur, d'invincibilité et d'inviolabilité, et un aspect de douceur, d'apaisement et de miséricorde ; un mode de fascination immobilisante et un mode d'attraction libératrice. L'esprit dévotionnel doit rendre compte des deux caractères ; il ne saurait s'arrêter à la seule crainte, ce qui serait du reste incompatible avec la nature de la contemplation. La Majesté ne peut être objet de contemplation qu'en raison de la présence en elle d'un élément de beauté apaisante ou de sérénité, lequel émane plus particulièrement de la dimension d'Infinitude propre à l'Absolu.

Le sacré, avons-nous dit, est la projection de l'Immuable dans le muable ; il en résulte que le sens du sacré consiste, non seulement à percevoir cette projection, mais aussi à déceler dans les choses la trace de l'Immuable, au point de ne pas se laisser tromper et asservir par le muable. C'est ainsi qu'il faut vivre l'expérience de la beauté de manière à en retirer un élément durable, non éphémère, donc à réaliser en soi une ouverture vers l'immuable Beauté, non à s'enfoncer dans le courant des choses ; c'est là envisager le monde, et vivre en lui, d'une manière sacrée et non profane ; sacralisante et non profanatrice. Ce

(2) On qualifie volontiers de « panthéisme » la tendance adoratrice qui en résulte, en oubliant, d'une part que ce vocable ne désigne que la réduction du Divin au monde visible, et d'autre part que Dieu est réellement immanent au monde, à divers degrés et sans préjudice de sa rigoureuse transcendance.

qui nous ramène au mystère de la double *Mâyâ*, celle qui emprisonne et celle qui délivre (3).

***

Le sens du sacré, du fait même qu'il coïncide avec la dévotion, implique essentiellement la dignité : d'abord la dignité morale, les vertus, et ensuite la dignité du maintien, des gestes ; le comportement extérieur, qui appartient à la périphérie mouvante, doit y témoigner du « Centre immobile » (4). Aussi le sacré évoque-t-il à tort ou à raison l'image de la solennité, de gestes graves et lents, de rituels compliqués et interminables ; à tort, car le sacré n'est pas lié par des formes, tout en excluant celles qui sont incompatibles avec sa nature ; à raison, car le sacré transpose en effet l'immuable ou l'éternel dans le mouvement ou le temporel.

C'est un fait que le cérémonialisme, comme le ritualisme, relève du sens du sacré, soit directement et légitimement, soit indirectement et par caricature. On peut parler du ritualisme — de la tendance aux rites — d'une religion, mais non d'une société, car les rites viennent du Ciel ; par contre, on ne peut parler du cérémonialisme d'une religion en tant que telle, car les cérémonies viennent des hommes, à bon droit ou abusivement. A bon droit, car les cérémonies qui entourent un prince dérivent du caractère sacré de sa personne, puisqu'il est prince « par la grâce de Dieu », ce que prouve son sacre ; abusivement, car les cérémonies républicaines par exemple ne sont que des contrefaçons sans autorité et sans réalité (5).

(3) La première étant en même temps celle qui disperse, et la seconde celle qui unifie.

(4) Selon un *hadîth*, « la lenteur vient de Dieu et la précipitation vient du diable ». Or la première relève du sens du sacré, et la seconde de l'esprit profane, *grosso modo* et sans exclure les modes inverses ; étant donné qu'il est des cas où le Saint-Esprit inspire la rapidité et où le diable incite à la lenteur.

(5) L'intention inavouée dans les cas de ce genre est d'attribuer à des choses profanes un caractère sacré, ce qui est d'autant plus abusif que les promoteurs de la profanité nient le sacré en soi.

Les cérémonies légitimes dérivent le plus souvent d'incidents historiques qui créent des « précédents » ; elles relèvent d'une inspiration que nous pourrions qualifier d'« ethnique », étant donné que l'âme raciale ou culturelle a droit, non à la création de rites bien entendu, mais à la manifestation de sa sensibilité sacrale sous forme de cérémonies et d'autres éléments de ce genre. Ce droit s'étend même à l'ordre religieux en ce sens que les cérémonies encadrent souvent les rites, chez les Aryens surtout sinon chez les Sémites, et aussi chez les Mongols ; même dans l'ordre religieux, l'âme collective garde ses droits, au niveau qui leur correspond et non au-delà. Cela est très visible dans l'Hindouisme, où il est parfois difficile de démêler le cérémoniel du rituel ; même dans le Christianisme, — catholique, orthodoxe ou oriental, — les deux éléments semblent parfois se confondre dans la liturgie, dans les prières eucharistiques notamment ; sans doute, il n'y a pas de confusion, mais le rite semble exiger impérieusement, et comme une condition *sine qua non*, tel complément cérémoniel.

L'efficacité des rites est objective ; celle des cérémonies est subjective ; les rites communiquent des grâces qui préexistent en dehors de nous, tandis que les cérémonies contribuent à actualiser notre réceptivité, soit qu'elles stimulent simplement l'imagination pieuse, soit qu'elles font appel, plus profondément, au « ressouvenir platonicien ». Quand saint Basile déclare, en parlant des paroles rituelles, que « nous y ajoutons d'autres devant et après comme ayant beaucoup de force pour les mystères », il ne peut viser que la réceptivité humaine, non l'efficacité divine ; donc la portée subjective de l'élément cérémoniel, non la portée objective du rite (6).

***

(6) Ceci est vrai *a fortiori* quand il s'agit de signes extérieurs, tels les génuflexions, les coups d'encensoir, les sons de clochettes, que nous ne pouvons récuser pour la simple raison que ce sont des cérémonies et non des rites proprement dits. Dans bien des cas, la cérémonie est au rite ce que le vêtement est au corps.

Ce n'est pas à dire que le sacré coïncide d'une manière absolue avec le traditionnel au sens strict du mot : est « traditionnel » ce qui est transmis à partir d'une source divine ; or celle-ci peut se manifester, nous ne disons pas en dehors du cadre traditionnel, mais indépendamment des formulations reçues, sans quoi il n'y aurait ni inspiration ni diversité d'écoles. C'est dire qu'il y a dans le sacré une manifestation « verticale » et discontinue aussi bien qu'une continuité « horizontale » ; et ceci est d'autant plus vrai quand il s'agit d'intellectualité, donc d'essentialité et d'universalité.

Dans le cadre d'une civilisation traditionnelle, l'intellectualité aussi bien que l'art ont la possibilité et par conséquent le droit d'être originaux, à la condition expresse que l'originalité soit le fruit d'une inspiration et non d'un désir ; le préjugé de « créativité » exclut *a priori* tout concours du Ciel. L'inspiration est une chose qui par définition s'impose sans que nous nous y attendions, mais à laquelle notre nature doit nous prédisposer ; David fut le dernier à vouloir être roi, mais c'est lui qui fut choisi.

Il n'y a rien de paradoxal dans l'idée que l'homme ne saurait être pleinement un métaphysicien sans posséder le sens du sacré ; Plotin n'est certes pas le seul à l'avoir fait remarquer. La raison en est, non que l'intelligence ne puisse *a priori* percevoir le vrai sans le concours de qualités morales, mais qu'elle n'est pas capable à elle seule d'exclure toute possibilité d'erreur, étant donné que les erreurs ont souvent leur source dans l'imperfection de l'âme, car l'homme est un tout ; il est non moins vrai que, à partir d'un certain niveau de perception, l'intelligence a besoin de grâces particulières qui sont largement fonction de la qualification morale. Nul ne peut contester que la sensibilité morale et esthétique — qui n'est pas un luxe puisqu'elle entre dans la norme humaine — influe à quelque degré sur la formulation des vérités transcendantes et même avant tout sur l'imagination spéculative et le sens des proportions. D'une manière tout à fait générale, nous dirons qu'on ne peut entrer dans le sanctuaire de la vérité que d'une façon sainte, et cette condition

englobe avant tout la beauté du caractère, laquelle est inséparable du sens du sacré (7).

Il vaut peut-être la peine de rappeler dans ce contexte que les déficiences qui, chez les Occidentaux, ont permis l'éclosion du monde moderne, sont morales plutôt qu'intellectuelles : leur refus d'adhérer aux idées métaphysiques dont leurs cerveaux sont parfaitement capables provient de ce que nous pourrions appeler la « mondanité aristotélicienne », c'est-à-dire d'une tendance à l'extériorité et à l'activité au détriment de l'intériorité et de la contemplation ; cette tendance peut certes se situer dans la substance même de l'individu, mais elle peut aussi n'être qu'accidentelle à un degré quelconque, et alors il ne saurait s'agir d'une limitation intellectuelle pratiquement irrémédiable. Quoi qu'il en soit, l'activisme extériorisant a pour conséquence ce besoin de changement et cet esprit d'infidélité et de trahison qui caractérise le « génialisme » européen ; les éléments stables et stabilisants que comporte l'Occident ont d'autant plus de mérite. Chez les Orientaux, la mondanité est passionnelle et non philosophique, *grosso modo* ; or la passion ordinaire — ayant pour but les plaisirs, la richesse, le renom — ne s'attaque pas aux cadres traditionnels mais tend plutôt à les corrompre ; et c'est justement ce genre de mondanité ou de passivité qui rend l'Orient si peu résistant à l'égard des tentations venant d'Occident. Aussi n'y a-t-il absolument rien d'étonnant à ce que le matérialisme pratique de la moyenne des Orientaux débouche en fin de compte sur le matérialisme philosophique de l'Occident ; le matérialisme pratique ou mondain entraîne un affaissement mental qui favorise toutes les perversions intellectuelles. Et n'oublions pas que les gens qu'invectiva le Christ ne furent ni des Occidentaux ni des modernes ; ni même des hérétiques, à moins d'admettre précisément que la prédisposition à l'erreur soit une erreur au moins virtuelle.

(7) Toutefois, la sagesse intégrale n'implique pas que la douceur ; mais s'il y a un rapport psychologique possible entre la science métaphysique et la sainte colère, il n'y en a aucun entre la métaphysique et la mesquinerie ; la laideur et la petitesse ne sont jamais du côté de Dieu.

On pourrait discuter à longueur de journée sur la question de l'intelligence, du moins aussi longtemps qu'on ne voit pas clairement qu'elle se définit essentiellement par sa capacité de saisir l'objet, et d'une manière secondaire seulement par ses qualités subjectives, celles de l'expression, de la combinaison, de l'association d'idées, et ainsi de suite. En parlant d'intelligence essentielle, il est peut-être utile de spécifier que nous pensons à ceux qui la possèdent réellement, et non à des gens qui adoptent les idées ésotériques par ambition, parce que l'illusion d'appartenir à l'« élite » les flatte ; mais c'est un fait que des intelligences apparemment modestes acceptent ces idées sans peine, tandis que des intelligences brillantes les refusent. Et on peut constater dans beaucoup de cas que la cause de ce refus n'est pas une limitation foncière de l'esprit, mais une tendance morale de l'âme : la question qui se pose alors est celle de savoir dans quelle mesure cette tendance nous appartient ou au contraire nous est imposée par le milieu. Si nous comparons un croyant religieux qui se ferme à telle idée ésotérique à cause de sa foi, avec un autre homme qui, sans être plus intelligent que le premier, — il peut même l'être beaucoup moins, — fait sienne la même idée par vanité ou par extravagance, la question qui se pose alors est celle de savoir si Dieu accepte cette option de la part de cet homme ; en d'autres termes, si l'enregistrement d'une idée sublime pour des motifs insincères équivaut réellement à une connaissance. Il y a là sans doute une ombre de connaissance mentale, mais elle est condamnée par avance à la stérilité, précisément parce qu'elle est sans rapport avec le sens du sacré ; du sacré qui exige la crainte autant que l'amour.

Si nous envisageons la subjectivité selon son aspect positif, nous pouvons dire que l'intelligence subjective accentue les modes d'assimilation de l'objet, alors que l'intelligence objective se concentre sur l'objet en soi. Il y a également une intelligence qui est concrète et une autre qui est abstraite, et autres complémentarités, telles que l'activité et la passivité, le discernement et la contemplation, sans parler de leurs combinaisons possibles.

***

Les deux pôles du sacré sont la vérité et la sainteté : vérité et sainteté des personnes et des choses. Une chose est vraie par son symbolisme et sainte par la profondeur de sa beauté ; toute beauté est un mode cosmique de sainteté. Dans l'ordre spirituel, l'homme est dans la vérité par sa connaissance, et il est saint par sa conformité personnelle à la vérité et par la profondeur de cette conformité ou participation.

En principe, la vérité et la sainteté ne sauraient se contredire ; n'empêche que dans l'ordre de l'orthodoxie traditionnelle, les conflits entre le sens du sacré et le sens critique, ou entre la piété et l'intelligence, sont toujours possibles, soit que le premier des deux éléments se manifeste par des modalités intellectuellement inférieures, d'ordre sentimental surtout, soit que le second élément soit à son tour d'un niveau inférieur, ce qui a lieu quand l'intelligence est pédante et rationalisante ; intellectualisme n'est pas intellectualité (8).

Quoi qu'il en soit, avant de critiquer tel phénomène problématique et à première vue irrationnel dans une religion, on doit se poser cette question générale : comment une religion arrive-t-elle à imposer efficacement et durablement le sens du sacré à une grande collectivité humaine ? Et on doit se rendre compte que, pour arriver à ce résultat, elle doit tolérer ou même favoriser certains excès pratiquement inévitables, et conformes à son style général ; bien des choses qui, dans les religions, peuvent nous paraître excessives, voire absurdes, ont au fond le mérite de remplacer les vices de l'esprit profane et de contribuer à leur manière au sens du sacré ; ce qu'on perd trop facilement de vue et ce qui en tout cas constitue une « circonstance atténuante », et non des moindres.

De toute évidence, les sources secondaires de la mentalité sacrale diffèrent suivant les religions : dans le Christianisme, le sacré émane du sacrement, lequel confère au sens collectif du sacré son allure caractéristique, le goût pour la solennité notamment ; dans l'Islam, la piété collective a une allure fortement obédientielle : être pieux — être sensible au sacré — c'est avant tout obéir à la Sounna, c'est être « serviteur » ; c'est ne pas relever la tête pour discuter sur le pourquoi des ordres divins. Notons que l'ésotérisme sapientiel n'a pas la vie facile en pareil climat, et la littérature soufique s'en ressent ; la pure sagesse n'est ni rampante ni irrévérencieuse. Bien entendu, ces remarques s'appliquent d'une façon ou d'une autre à tous les climats religieux (9).

En résumé, le sacré englobe quatre domaines : la vérité transcendante, le symbolisme sous toutes ses formes, la moralité intrinsèque et l'esthétique à la fois primordiale et liturgique. Avoir le sens du sacré, c'est posséder une sensibilité qui englobe ces catégories et qui oblige à en tirer les conséquences ; c'est, par conséquent, non seulement accepter la vérité et comprendre les divers symboles, mais aussi se sentir appelé à vivre la vérité par notre comportement intérieur et extérieur ; puis c'est la reconnaître et la reconstituer dans les formes qui nous entourent et qui constituent notre ambiance. Car les extrêmes se touchent, et le cercle qui s'ouvre dans la vérité se clôt dans la beauté.

Frithjof SCHUON.

(8) Les textes védantins offrent des exemples particulièrement caractéristiques de l'équilibre entre le sacré et l'intellectuel ; ceci soit dit sans vouloir perdre de vue d'autres exemples non moins parfaits, mais peut-être plus sporadiques.

(9) Dans l'ordre ésotérique, l'absence de documents écrits ne prouve jamais l'absence d'une idée, qu'il s'agisse de l'Occident ou de l'Orient. L'originalité de Maître Eckhart — toute question d'inspiration mise à part — est invraisemblable par son quasi-isolement même ; elle semble résider surtout dans le fait qu'il fut presque le seul à écrire ce que d'autres se sont bornés à penser et à transmettre de vive voix.

LE RETOUR D'ULYSSE

Toute voie conduisant vers une réalisation spirituelle exige de l'homme qu'il se dépouille de son moi ordinaire et habituel afin de devenir véritablement « soi-même », transformation qui ne va pas sans le sacrifice d'apparentes richesses et de vaines prétentions, donc sans humiliation, ni sans combat contre les passions dont le « vieux moi » est tissé. C'est pourquoi l'on retrouve dans la mythologie et le folklore de presque tous les peuples le thème du héros royal qui revient dans son propre royaume sous l'apparence d'un étranger pauvre, voire d'un jongleur ou d'un mendiant pour reconquérir après maintes épreuves le bien qui lui revient légitimement et qu'un usurpateur lui a ravi.

Au lieu d'un royaume à reconquérir ou parallèlement à ce thème, le mythe parle souvent d'une femme merveilleusement belle et qui appartiendra au héros qui saura la délivrer des entraves physiques ou magiques par lesquelles une puissance adverse la retient prisonnière. Au cas où cette femme est déjà l'épouse du héros, l'idée qu'elle lui appartient de droit se trouve renforcée, de même que la signification spirituelle du mythe, selon laquelle l'épouse délivrée des puissances hostiles n'est autre que l'âme du héros, illimitée dans son fond et féminine parce que complémentaire de la nature virile du héros (1).

Nous retrouvons tous ces thèmes mythologiques dans la dernière partie de l'Odyssée, relle qui décrit le retour d'Ulysse à Ithaque et à sa propre maison, qu'il trouve envahie par de jeunes prétendants à la main de sa femme, qui dilapident son bien et lui font

(1) Un cas particulier est le mythe hidou de Rama et Sita, où Sita, délivrée des démons, est répudiée par Rama malgré sa fidélité.

subir toutes sortes d'humiliations jusqu'au moment où il se fait connaître, non seulement comme le maître de la maison mais comme leur juge impitoyable et quasi divin.

C'est cette partie de l'épopée également qui comporte les allusions les plus directes au domaine spirituel, des allusions qui prouvent qu'Homère était conscient du sens profond des mythes qu'il transmettait ou adaptait. Ces ouvertures sont toutefois rares et comme neutralisées par une tendance en quelque sorte naturaliste, soucieuse de maintenir des mesures très humaines. Quel contraste avec les grandes épopées hindoues comme le Mahâbhârata, par exemple, ou même avec la mythologie germanique, où c'est précisément l'invraisemblable, le démesuré, le discontinu et jusqu'au monstrueux, qui marque la présence d'une réalité transcendante !

Les derniers chants de l'Odyssée font d'ailleurs partie du récit-cadre, car c'est comme hôte des Phéaques qu'Ulysse raconte ses aventures vécues depuis qu'il a quitté Troie, de sorte que toute cette pérégrination se présente rétrospectivement comme un long et douloureux retour vers sa patrie, plusieurs fois empêché par l'insoumission ou la folie de ses propres compagnons, car ce sont eux qui, pendant le sommeil d'Ulysse, ouvrent les outres dans lesquelles Eole, le dieu des vents, avait enfermé les vents hostiles en les confiant à la garde du héros. Les forces démoniaques imprudemment libérées rejettent loin de son but la petite flotte. Ce sont encore les mêmes compagnons qui tuent les bovins sacrés du dieu du soleil, attirant ainsi sur eux sa malédiction. Ulysse sera obligé de visiter les régions hyperboréennes et d'y consulter l'ombre de Tirésias avant de reprendre le chemin de la patrie ; n'est sauvé que lui seul, sans ses compagnons ; naufragé et dépourvu de tous biens, il atteint finalement l'île des Phéaques, qui l'accueillent généreusement. Ils le transporteront à Ithaque et le déposeront dormant sur la plage. Ainsi Ulysse atteint la patrie tant désirée sans le savoir ; car lorsqu'il se réveille, il ne reconnaît d'abord pas le pays, voilé par les brumes, jusqu'à ce qu'Athéna, sa divine protectrice, fasse lever le brouillard et lui montre sa terre natale.

En cet endroit se situe la fameuse description de la grotte des Nymphes, dans laquelle Ulysse, suivant le conseil d'Athéna, cache les précieux cadeaux reçus des Phéaques. Selon Porphyre, le disciple et successeur de Plotin, cette grotte est une image du monde entier, et nous verrons par la suite sur quoi repose cette interprétation (2). Une chose est certaine : la visite de la grotte par Ulysse marque l'entrée du héros dans un espace sacré ; désormais l'île d'Ithaque ne sera pas seulement la terre natale du héros, elle sera comme une image du centre du monde.

Homère, toutefois, ne fait qu'effleurer cette dimension ; comme toujours quand il parle de réalités spirituelles, il s'exprime par allusion :

« ... Au bout du port un olivier à la longue chevelure, et près de lui la grotte aimable, obscure, consacrée aux Nymphes qui s'appellent Naïades. A l'intérieur il y a des coupes et des amphores de pierre, où les abeilles conservent leur miel. Là encore, il y a de hauts métiers en pierre, sur lesquels les Nymphes tissent des étoffes pourprées, merveilleuses à voir. Là aussi des eaux coulent sans cesse. Il y a deux portes : l'une, qui descend vers Borée, est faite pour les hommes, l'autre, tournée vers le Sud, possède un caractère plus divin ; les hommes ne la franchissent pas, car elle est la voie des immortels. » (XIII, 102 - 112)

Selon Porphyre, la pierre dont sont faits la caverne et les objets qui s'y trouvent, représente la substance ou matière plastique dont le monde est une coagulation, car la pierre n'a de forme que pour autant qu'elle lui est imposée. Il en va de même pour les eaux qui jaillissent du rocher : c'est également un symbole de la substance considérée, cette fois-ci, dans sa pureté et fluidité originelles. La caverne est obscure parce qu'elle contient le cosmos en puissance, dans un état de relative indifférenciation.

Les vêtements que les Nymphes tissent sur leurs hauts métiers de pierre, sont les vêtements de la vie même, et leur couleur pourpre est celle du sang. Quant aux abeilles qui déposent leur miel dans des

(2) Cf. Porphyrius, *de antro nympharum*.

cratères et des amphores en pierre, elles sont comme les Naïades des puissances pures au service de la vie, car le miel est une substance incorruptible. Le miel est aussi l'essence ou la « quintessence » qui remplit les réceptacles de la « matière ».

A l'instar de la grande caverne du monde, la grotte sacrée a deux portes, dont l'une, boréale, est pour les âmes qui redescendent dans le devenir, tandis que l'autre, méridionale, ne peut être franchie que par celles qui, immortelles ou immortalisées, ascendent vers le monde des dieux (3).

Il s'agit des deux portes solsticiales, *januae coeli*, qui sont à vrai dire deux portes dans le temps, voire hors du temps, car elles correspondent aux deux virements du cycle annuel, aux deux moments d'arrêt entre la phase expansive et la phase contractile du mouvement solaire. Pour comprendre l'allusion d'Homère, il faut bien prendre garde au fait que le « lieu » du solstice d'hiver, le Capricorne, se situe dans l'hémicycle méridional de l'orbite solaire, tandis que le « lieu » du solstice d'été, le Cancer, se situe dans l'hémicycle septentrional ou boréal.

Porphyre nous rappelle également que l'olivier sacré qui se dresse près de la grotte, est l'arbre de Minerve et que ses feuilles se retournent en hiver, obéissant au cycle annuel du soleil. Ajoutons que cet arbre est ici l'image de l'arbre du monde, dont le tronc, les branches et les feuilles représentent la totalité des êtres (4).

Il y a une chose que Porphyre ne mentionne pas, à savoir que la grotte sacrée est avant tout un symbole du cœur. C'est dans ce contexte, pourtant, que le geste d'Ulysse remettant tous ses trésors à la garde des divines Naïades acquiert toute sa signification : désormais il est comme un « pauvre en l'Esprit », inté-

(3) Selon l'eschatologie hellénique il n'y a que l'alternative de la délivrance par divinisation ou le retour dans le devenir ; elle ne conçoit pas le séjour permanent des âmes dans un paradis, car ce séjour n'est possible qu'à l'ombre spirituelle d'un sauveur ou médiateur.

(4) Remarquons que l'olivier est un arbre sacré non seulement pour le monde « païen » mais également pour le Judaïsme et l'Islam.

rieurement riche et expérieurement indigent (5). Athéna par sa magie lui confère l'apparence d'un faible vieillard.

Quelques mots sur le caractère d'Ulysse et notamment sur son astuce, qui en est presque le trait le plus saillant : il faut croire que dans le cosmos humain et spirituel des anciens Grecs, ce trait ne jouait pas le rôle négatif qu'il assumait pour un chrétien comme Dante, par exemple, qui place Ulysse dans un des cercles les plus bas de l'enfer, comme trompeur et menteur par excellence. Pour les Grecs, l'astuce d'Ulysse relevait d'une faculté en soi positive de dissimulation et de persuasion ; c'était le signe d'une intelligence souveraine et presque une magie de l'esprit qui devinait et pénétrait les âmes. Référons-nous à l'esprit qui devinait et pénétrait les âmes. Référons-nous à Porphyre, qui analyse ainsi la psychologie spirituelle de notre héros : « Il ne pouvait pas sans peine se libérer de cette vie sensible, alors qu'il l'avait aveuglée (en Polyphème) et qu'il s'était appliqué à l'anéantir d'un seul coup. Car celui qui ose faire de pareilles choses est toujours persécuté par la colère des divinités marines et matérielles (6). Il doit donc les réconcilier avec des sacrifices d'abord, puis avec des peines de pauvre mendiant et avec d'autres actes de persévérence, tantôt combattant les passions, tantôt agissant avec des incantations et des dissimulations et passant par là-même à travers toutes ces modalités (humaines) pour qu'enfin, se dépouillant de ses propres haillons, il puisse se rendre maître de tout (7). »

Les habitants d'Ithaque croient qu'Ulysse est mort ; Pénélope elle-même, l'épouse toujours fidèle, doute qu'il ne puisse jamais revenir. En réalité, il est déjà revenu, étranger à sa propre maison et comme mort à cette vie. En demandant l'aumône aux prétendants

(5) Dans l'ésotérisme islamique, les initiés s'appellent « pauvres envers Dieu » (*fuqârâ ilâ-Llâh*).

(6) Allusion à la colère de Poseïdon, dieu de l'océan, dont Ulysse avait aveuglé le fils, Polyphème. Selon Porphyre, l'océan représente la substance universelle sous son aspect terrible.

(7) Porphyre, *op. cit.*

qui abusent de ses biens, il les met à l'épreuve, et il subit cette épreuve lui-même. Avant qu'il ne vint, ils étaient relativement innocents ; maintenant ils se chargent de fautes par leurs outrages envers l'étranger, tandis qu'Ulysse est justifié dans son intention de les exterminer.

Selon un aspect plus intérieur des choses, les orgueilleux prétendants sont les passions qui, dans le cœur même du héros, ont pris possession de son héritage inné et qui cherchent à lui ravir son épouse, le fond pur et très fidèle de son âme. Cependant, dépouillé de la fausse dignité de son « moi », devenu pauvre et étranger à lui-même, il voit ces passions telles qu'elles sont, sans illusions, et décide de les combattre à mort.

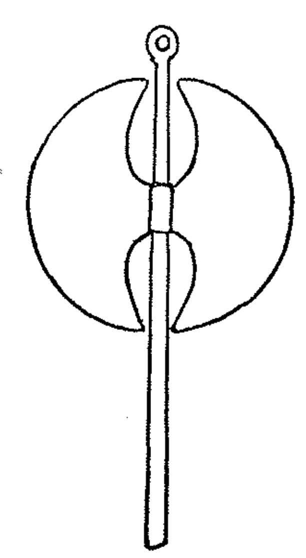
Afin de provoquer une ordalie, Ulysse suggère lui-même à sa femme d'inviter les prétendants à un concours de tir à l'arc. Il s'agit de bander l'arc sacré appartenant au maître de la maison et d'envoyer une flèche à travers les trous de douze haches alignées et plantées dans le sol. Le concours a lieu lors de la fête d'Apollon, car l'arc est l'arme du dieu solaire. On se rappellera à ce propos les épreuves analogues que subissent, selon la mythologie hindoue, certains *avatâras* de Vichnou tels que Râma et Krishna, et jusqu'au jeune Gautama Bouddha : c'est toujours l'arc du dieu solaire qu'ils bandent.

Les douze haches plantées dans le sol et à travers les trous desquelles il fallait tirer la flèche, représentent les douze mois ou les douze demeures zodiacales qui jaugent la voie du soleil. La hache est un symbole de l'axe, ainsi que l'indique son nom germanique (« Axt » en allemand et « ax » en anglais), et le trou de la hache, qui devait se situer en tête du manche (8), correspond à la porte « axiale » du

(8) Certains interprètent le texte en ce sens que les haches étaient dépourvues de manches et plantées dans le sol par leurs lames, le trou par lequel devait passer la flèche étant celui où normalement s'emboîtait le manche. Mais cela signifie que la flèche devait être tirée à deux mains du sol, ce qui est pratiquement impossible. Il faut donc croire que le trou dont il est question se situait à l'extrémité supérieure de l'« axe » et servait à l'ordinaire à suspendre la hache au mur.

soleil lors du solstice. Or il n'y a que deux solstices dans l'années, mais chaque mois correspond, en principe, un cycle lunaire, analogue au cycle solaire et comportant à son tour un passage « axial » répétant en quelque sorte le solstice, d'où la série des douze haches. Leur nombre rendait d'ailleurs l'épreuve plus difficile.

Nous ne savons pas avec certitude quelle forme avaient les haches auxquelles pensait Homère ; elles pouvaient être des haches de guerre simples ; elles pouvaient aussi avoir la forme des haches crétoises, à double lame. Dans ce dernier cas, leur signification à la fois axiale et lunaire était particulièrement évidente, car les deux lames de la *bipennis* ressemblent aux deux phases opposées de la lune, à la lune croissante et à la lune décroissante, entre lesquelles se situe en effet l'axe céleste.



DOUBLE HACHE ORIENTALE ET CRÉTOISE
(L'emplacement du trou axial est hypothétique.)

Quant à la double hache à forme « lunaire », on la retrouve comme arme cérémonielle dans des confréries musulmanes d'Asie et d'Afrique. Dans ce contexte, les deux lames à forme de lune « croissante » et « décroissante » rappellent l'« affirmation » et la « négation » contenues dans la *shahâdah*, l'axe étant l'essence unique.

Le trajet de la flèche symbolise donc la voie du soleil ; on pourrait objecter que cette voie n'est pas une ligne droite mais un cercle ; or la voie du soleil ne se situe pas seulement dans l'espace mais également dans le temps, qui se compare à une ligne droite. D'un autre côté, la flèche comme telle symbolise le rayon que le dieu solaire darde sur les ténèbres.

La puissance du soleil est à la fois son et lumière : lorsque Ulysse seul réussit à bander l'arc sacré et qu'il en fait vibrer la corde « à la voie d'hirondelle », ses ennemis tressaillent et pressentent la fin terrible qu'il leur prépare, avant même qu'il ne leur ait révélé sa vraie nature, celle du héros protégé d'Athéna.

La description du massacre qui suit est à ce point horrible qu'elle nous répugnerait, n'est-ce pas qu'Ulysse incarne la lumière et la justice, tandis que les prétendants représentent les ténèbres et l'injustice.

Ce n'est qu'après avoir tué les prétendants et purifié la maison de fond en comble, qu'il se fait connaître à son épouse.

Pénélope, avons-nous dit, représente l'âme dans sa pureté originelle, épouse très fidèle de l'esprit. Le fait qu'elle tisse chaque jour son vêtement nuptial et en défait chaque nuit le tissu pour tromper ses prétendants, indique que sa nature est apparentée à la substance universelle, principe à la fois virginal et maternel du cosmos : comme elle, la Nature (*physis* dans l'hellénisme ou *Mâyâ* dans l'hindouisme) tisse et dissout la manifestation selon un rythme sans cesse renouvelé.

L'union tant désirée du héros avec l'épouse fidèle signifie donc le retour à la perfection primordiale de l'état humain. Ceci, Homère l'indique clairement et par la bouche même d'Ulysse, lorsque celui-ci nomme les signes par lesquelles sa femme le reconnaîtra ; personne hormis lui et elle ne connaissait le secret de leur lit nuptial, comment Ulysse l'avait construit et rendu amovible : de sa propre main il avait muré leur chambre nuptiale autour d'un vieux et vénérable olivier, dont il coupa ensuite le tronc à la hauteur d'un lit, taillant dans la partie solidement enracinée

le support de la couche faite de courroies tressées. Comme dans la description de l'antre des nymphes, l'olivier est l'arbre du monde ; son huile, qui nourrit, guérit et alimente les lampes, est le principe même de la vie, *tajasa* selon la terminologie hindoue. Le tronc de l'arbre correspond à l'axe du monde, et le lit taillé dans ce tronc se situe symboliquement au centre du monde, à l'« endroit » où les oppositions et les complémentaires, comme l'actif et le passif, l'homme et la femme, l'esprit et l'âme, s'unissent. Quant à la chambre nuptiale bâtie autour de l'arbre, elle représente la « chambre » du cœur, à travers lequel passe l'axe spirituel du monde, et dans lequel s'accomplit le mariage de l'esprit et de l'âme.

Titus BURCKHARDT.

L'UNITÉ TRANSCENDANTE DES RÉVÉLATIONS SELON NICOLAS DE CUES

Nous avions annoncé dans le n° 458 des *Etudes Traditionnelles* (1) le présent article consacré à la conception de Nicolas de Cues (1401-1464) de l'unité transcendante des révélations, telle qu'il l'a développée dans deux de ses ouvrages, à savoir : *De pace fidei* (1453) et *De cribatione Alchorani* (1461). Mais avant d'exposer très sommairement, dans le cadre limité qui nous est ici imparti, cette conception de celui qui fut, sous le pontificat de Pie II (1458 - 1464) à la tête de l'Eglise catholique romaine, cardinal et vicaire temporel des Etats du Pape, il ne sera peut-être pas inutile de se demander si, dans le christianisme médiéval et antique qui le précéda, il n'existait pas des traces, sinon d'une affirmation explicite, du moins d'une reconnaissance implicite de l'unité transcendante des révélations.

Or, de telles traces existent en effet, à commencer par ces paroles mêmes du Christ : « Ce ne sont pas les bien portants qui ont besoin de médecin, mais les malades. Je ne suis pas venu appeler les justes, mais les pécheurs. » (*Marc* II, 17 ; cf. *Matth.* IX, 13 et *Luc* V, 32). Assurément, cette dernière phrase implique que l'appel du Christ n'est entendu que par ceux qui ont conscience d'être pécheurs, et non par ceux qui se croient justes. Mais on ne peut pourtant pas écarter le sens objectif : Je ne suis pas venu pour ceux qui sont (objectivement) des justes, d'autant que Luc ajoute « *ad penitentiam* », « je ne suis pas venu appeler à la pénitence les justes, mais les pécheurs ». Dans ce sens objectif, l'affirmation du Christ implique qu'il y a des justes qui ne relèvent pas de l'appel

(1) Cf. André Conrad, *La Docte Ignorance cusaine.*

du Christ. Et si l'on ne saurait identifier les « justes » à tous les fidèles des religions non chrétiennes, mais seulement aux « élus » parmi eux, ainsi qu'à ces religions mêmes, en tant qu'elles sont restées fidèles à leur contenu révélé, la multitude des « appelés » non chrétiens, quand bien même elle n'aurait pas atteint le degré spirituel des « élus » ou « justes », est « bien portante » dans la mesure où elle est conforme à la Volonté révélée de Dieu, au sein de telle ou telle tradition demeurée intacte. Dans le cas contraire, si la religion a été défigurée par ses adhérents au point d'être « malade » — donc plus ou moins inopérante —, ou si des hommes rattachés à telle religion restée « saine » ne la respectent pas et sont, partant, eux-mêmes « malades », c'est cette autre parole du Christ qui prévaut : « Et j'ai d'autres brebis qui ne sont point de cette bergerie, et celles-là aussi il faut que je les amène, et elles entendront ma voix, et il y aura un seul troupeau et un seul pasteur. » (*Jean* X, 16)

Ainsi, à l'instar des autres religions, le christianisme affirme fondamentalement sa propre unicité et universalité, et ceci non seulement dans cette dernière parole de Jésus, mais dans bien d'autres passages de l'Evangile qui impliquent l'identité du Christ avec le « Fils » ou « Verbe » unique de Dieu. Il est ce Verbe qui est Dieu et qui a fait connaître Dieu, ce Verbe par qui tout a été fait et qui est la vie et la lumière des hommes (cf. *Jean*, I, 1-18). D'où cette affirmation du Christ : « C'est moi qui suis la porte : si quelqu'un entre par moi, il sera sauvé. » (*ibid.* X, 7-9). Donc, ou bien on est disciple du Christ, ou bien on suit une autre religion, révélée par lui en tant que Verbe unique et universel. Telle est la conception de l'unité transcendante des révélations que l'on peut rencontrer chez des porte-parole de la tradition chrétienne. Ce n'est pas celle de nos lecteurs qui, elle, se réfère à une unité partagée sans réserve par toutes les religions qu'un seul et même Principe métaphysique et en soi supra-religieux a révélées, et que le christianisme s'approprie par l'identification exclusive du Christ avec le Verbe unique et universel, — appropriation que l'on retrouve d'ailleurs aussi sous d'autres aspects dans les traditions non chrétiennes.

Ceci dit, revenons à notre question initiale et constatons que ni le christianisme patristique, ni le christianisme médiéval n'ont ignoré les religions orientales, et ils les ont souvent considérées avec beaucoup plus d'admiration qu'on ne pourrait le croire. On peut observer en particulier que les brahmanes et les yogis de l'Inde jouissent, dans la littérature chrétienne, d'une réputation exceptionnelle, à tel point que, pour notre part, nous n'avons jamais rencontré de critiques à leur égard.

C'est sous le terme grec de gymnosophistes (= sages nus) que l'on trouve trace des maîtres hindous dans la tradition chrétienne. Clément d'Alexandrie en fait mention, mais il est vrai que, selon Eusèbe, le maître de Clément, Pantène, avait été aux Indes (2), et le Cardinal Daniélou n'hésite pas à voir l'influence du bouddhisme dans la doctrine de l'ascension spirituelle du gnostique alexandrin (3). S. Jérôme mentionne également les gymnosophes, et S. Augustin qui, méditant sur la nudité adamique à laquelle nous n'avons plus droit, cite, à l'appui de sa thèse, le cas de ces hommes « qui, bien qu'ils philo-sophent nus parmi les profondes solitudes de l'Inde (c'est pourquoi ils s'appellent gymno-sophes), couvrent cependant leur sexe » (4).

Il semble que ce soit grâce aux conquêtes d'Alexandre le Grand que l'existence des gymnosophes fut connue en Occident et demeura comme un exemple quasi légendaire de haute spiritualité, dans l'Antiquité païenne aussi bien que chrétienne. Nous en donnerons un dernier témoignage à l'aide d'un texte de Thomas de Cantimpré, dominicain flamand du XIIIe siècle. Ce dominicain est l'auteur d'une encyclopédie en 20 livres : *De Naturis rerum*. Nous traduisons le chapitre 3 du livre III, chapitre assez extraordinaire. En voici le titre : *Des Brahmanes qui*

(2) Cf. W. Bousset, *Apophtegmata Patrum*, Tubingen, 1928, pp. 291 - 325.

(3) Cf. Message évangélique et culture hellénique, Desclée, 1961, p. 420.

(4) Cf. S. Jérôme, *Epistola LIII, ad Paulinum*, P. L. XXII, col. 541 ; S. Augustin, *De Civitate Dei*, l. XIV, ch. 17, P. L. XLI, col. 426.

confessent le Christ Verbe de Dieu et même lui ont rendu un culte avant que le Christ vînt en la chair.

« Il y a en outre d'autres hommes étonnants qui habitent au-delà du Gange, que l'on appelle des Brahmanes. Ils se distinguent par une religion admirable, des mœurs et une vie merveilleuses. Avant même que le Christ vînt en la chair, ils ont écrit ouvertement sur la coéternité du Fils avec le Père. En effet, un certain Dindyme, didascale de ces mêmes Brahmanes, écrivit à Alexandre de Macédoine, qui l'avait interrogé, une lettre étonnante au sujet de la vie et des saintes mœurs des Brahmanes et du culte de Dieu, et de la coéternité du Fils avec le Père. Il déclare entre autres choses : le Verbe est Dieu et le Verbe a créé le monde, et par lui toutes choses ont la vie. Nous rendons d'ailleurs un culte à ce Verbe, nous l'adorons. Dieu est esprit et intelligence, et c'est pourquoi il n'aime rien tant qu'un esprit purifié (5). »

De pareils témoignages ne sont pas isolés, bien que, dans l'immense littérature patristique et médiévale, ils coexistent avec des considérations sur les « idolâtres ». Il faudrait citer également les témoignages des explorateurs et de missionnaires ; beaucoup reconnaissent que moines bouddhiques, ascètes hindous, sages chinois, « mènent une vie très sainte, et pratiquent la vertu de pauvreté mieux que les chrétiens » (6).

***

Mais il faut en venir maintenant, après cette brève évocation historique, à des considérations plus principielles et plus doctrinales, et se demander si de grands théologiens ou même le magistère, ont pu se prononcer sur l'existence d'une révélation extra-chrétienne.

(5) Th. de Cantimpré résume une lettre fictive de Dindyme à Alexandre, où celui-ci compare (déjà) l'ascétisme hindou au matérialisme occidental ; cf. *Thomas of Cantimpré, De Naturis rerum, prologue, Book III and Book XIX*, by John Block Friedmann, dans Cahiers d'Etudes médiévales, Montréal-Paris, Vrin, 1974, pp. 10 - 154.

(6) Cf. Jean-Paul Roux, *Les Explorateurs au Moyen-Age*, Seuil, 1961, p. 122 - 125.

Nous citerons d'abord S. Justin qui vécut au IIe siècle (il est mort martyr en 165) et qui, chronologiquement, apparaît comme le premier philosophe chrétien. Platonicien converti au Christ, il élabore la doctrine du *Logos spermatikos*, ou Verbe séminal, c'est-à-dire d'une émanation directe du Verbe éternel dans l'âme humaine. Identique en essence, mais distincte selon le mode d'existence, le *logos spermatikos* (le terme est d'origine stoïcienne) est immanent à la puissance intellective, et c'est pourquoi elle peut s'élever sous son action à une connaissance véritable du Verbe divin : « Le Christ est le premier né de Dieu, Son Verbe auquel *tous les hommes participent*. Voilà ce que nous avons appris (7) et ce que nous avons déclaré. Ceux qui ont vécu selon le Verbe sont chrétiens, eussent-ils passé pour athées, comme chez les Grecs, Socrate, Héraclite et leur semblables, et chez les Barbares, Abraham, Ananias, Azarias, Elie, et tant d'autres... (8) ». Il n'y a donc aucune opposition entre la philosophie et le christianisme.

S. Justin admet-il les trois sources que Philon d'Alexandrie assigne à la philosophie grecque, savoir : l'emprunt à la Torah, la lumière naturelle de la raison, la révélation divine (9) ? Il semble qu'il n'écarte pas la possibilité d'une révélation philosophique en dépendance de la Révélation primitive : « La philosophie est un bien très grand et très précieux aux yeux de Dieu. Ils sont vraiment sacrés ceux qui ont appliqué leur esprit à la philosophie... philosophie (qui, d'ailleurs) leur a été envoyée de Dieu (10). »

C'est S. Clément d'Alexandrie qui a le plus abondamment développé le thème de l'origine révélée de la philosophie : « Les économies salutaires (= les moyens de salut que Dieu utilise) selon une évolution ordonnée se distribuent selon les temps, les lieux, les dignités, les gnoses, les liturgies, chacune en son ordre s'élevant progressivement jusqu'à la contemplation du Seigneur dans l'éternité. C'est pourquoi

(7) C'est en effet ce que dit S. Jean : « Il éclaire tout homme venant en ce monde. »

(8) Cf. *I Apol.*, XLVI, 1 - 4.

(9) Cf. Cardinal Daniélou, *op. cit.* p. 44.

(10) Cf. *Dialogue avec Tryphon*, II, 1 - 2, éd. Archambault.

Il a donné les commandements, les premiers et les seconds, jaillissant d'une seule source, ne permettant pas que ceux qui étaient avant la Loi soient sans Loi, ni que ceux qui n'avaient pas entendu la philosophie soient sans frein. Aux uns Il a donné les commandements, aux autres la philosophie, afin que celui qui ne croit pas ne puisse se justifier (*Gal.* III, 19). Et Il conduit ainsi, par les deux progressions, la grecque et la barbare, à la perfection de la foi (11). » Ainsi la philosophie a été donnée aux Grecs « comme un Testament à leur usage qui devait leur servir de degré pour s'élever à la philosophie selon le Christ » (12).

Cette philosophie, cependant, n'a pas été révélée uniquement aux Grecs (13). En réalité, ils ne sont que les héritiers d'une tradition beaucoup plus antique et qu'on rencontre dans toutes les cultures : « La philosophie, cette chose si utile, a donc fleuri dans les temps antiques chez les Barbares, en se manifestant selon les races ; et c'est plus tard qu'elle est venue chez les Grecs. Ceux qui y président sont les Prophètes d'Egypte et les Chaldéens d'Assyrie, et les Druides de Gaule et les Philosophes des Celtes et les Mages des Perses, et les Gymnosophistes de l'Inde ; et encore d'autres philosophes barbares qui forment deux familles, les Sarmanes et les Brahmanes ; il y a aussi chez les Indiens ceux qui obéissent aux préceptes de Bouddha (14). »

Enfin, non seulement cette révélation est l'œuvre des Anges préposée au salut de chaque peuple, mais encore elle remonte en dernière analyse à la Révélation primitive, à la *Religio perennis* (15).

Il doit être clair, maintenant, que nous nous trouvons en présence d'une doctrine complète et explicite de l'universalité des révélations, avec cette réserve cependant — mais il ne saurait en aller autrement pour un chrétien — que la révélation du Christ dé-

(11) Cf. *Strom.*, VII, 2, 10 - 11.

(12) Cf. *Strom.*, I 8, P. G. t. VIII, col. 737.

(13) A noter qu'il s'agit, d'ailleurs, non pas de la philosophie contemporaine de Clément — il la récuse — mais de Pythagore, d'Homère, de Platon.

(14) Cf. *Strom.*, I, 15, 71, 3 - 6.

(15) Cf. *Ibidem*, VI, 7, 57, 2 - 3.

passe et accomplit toutes les révélations antérieures, autant que la manifestation du Verbe en la chair dépasse les manifestations des anges. Et cette doctrine n'est pas enseignée par un intellectuel marginal, mais par le maître du didascalée d'Alexandrie, alors capitale intellectuelle du christianisme.

D'Origène, successeur de S. Clément, et qui fut peut-être le plus grand génie de l'antiquité chrétienne, nous ne citerons que ce texte, où l'on trouve attribuée à des anges la révélation des diverses traditions des peuples (16) : « Par sagesse des princes de ce monde (= les anges), nous entendons par exemple ce que les Egyptiens appellent leur philosophie secrète et occulte, l'astrologie des Chaldéens, les promesses des Hindous relativement à la science du Très Haut, et les opinions multiples des Grecs sur la divinité (17). »

Enfin nous terminerons cet examen des théologies par quelques citations de S. Augustin. On sait qu'Augustin est platonicien, on sait qu'il affirme même que les platoniciens ont connu toute la doctrine qu'expose le Prologue de S. Jean, hormis l'Incarnation du Verbe en Jésus-Christ (18). Mais on sait moins que S. Augustin a fréquenté des cercles platoniciens, dont nous pensons qu'ils étaient une émanation directe du centre spirituel de l'Académie (19), et donc qu'il fut initié à la tradition *vivante* à l'enseignement du Maître. Il faisait partie, en effet, à Milan, d'un cercle néo-platonicien qui ne comportait pas seulement des chrétiens (20). D'autre part, par l'intermédiaire de S. Ambroise qui fut le disciple d'Origène, lui-même disciple de S. Clément, S. Augustin « a reçu

(16) Rappelons à ce sujet que la révélation évangélique est, elle aussi, l'œuvre des anges (pour tout ce qui n'est pas révélé par le Christ) : Incarnation, Résurrection, Ascension.

(17) Cf. *De Principiis*, III, 3, 2. Cette doctrine, chez Origène, est liée à un enseignement sur la dispersion babélienne des langues. Après la perte de la langue unique, Dieu a préposé un ange qui enseigne sa « langue » à chaque nation.

(18) Cf. *Confessions*, VII, 9.

(19) L'Académie, fondée par Platon en 387 av. J.-C., dura près d'un millénaire et fut fermée 529 ap. J.C. par l'empereur Justinien.

(20) Cf. Solignac, *Le Cercle milanais*, édition des *Confessions*, Bibliothèque augustinienne, t. XIV, p. 529 - 536.

l'influence d'une *tradition* théologique existant au sein de l'Eglise catholique et qui représentait une *gnose* de type alexandrin (21) ». Augustin a d'ailleurs conscience du caractère ésotérique du platonisme : « Ces enseignements et d'autres de même sorte, me paraissent avoir été, autant que possible, conservés au sein des successeurs de Platon et gardés comme des mystères (22). » Or, le christianisme vient précisément *mettre fin à l'ésotérisme platonicien* en enseignant au grand jour ce qui se transmettait en secret : « Lorsque, provoquant émerveillement et perturbation, le Nom du Christ se répandit parmi les royaumes terrestres, les Platoniciens *commencèrent à sortir de l'ombre* pour publier et révéler les conceptions de Platon (22). »

Toutefois, la philosophie de Platon n'est, pour Augustin, qu'une formulation, historiquement et culturellement la mieux adaptée, de la Vérité universelle : « Tous les philosophes, quels qu'ils soient, qui ont reconnu dans le Dieu suprême et véritable, l'auteur de la création, la lumière de la connaissance, le bien de la morale, ... qu'il s'agisse des platoniciens, de Platon, de Pythagore, des pythagoriciens, ou bien des sages Atlantiques, Lybiens, Egyptiens, Indiens, Perses, Chaldéens, Scythes, Gaulois, Espagnols)... nous les plaçons au-dessus des autres et nous les déclarons spécialement proches de nous (24). » Et c'est pourquoi, en fin de compte, S. Augustin peut affirmer, au terme de sa vie : « En elle-même, la *chose* que nous appelons aujourd'hui *religion chrétienne*, existait aussi chez les Anciens, et n'a pas manqué au genre humain depuis son origine, jusqu'à ce que le Christ vienne en la chair, et c'est pourquoi la vraie religion, *qui existait déjà*, commença de s'appeler chrétienne (25). »

***

(21) Cf. Ragnard Holte, *Beatitude et Sagesse, Saint Augustin et le problème de la fin de l'homme dans la philosophie ancienne* (Paris, Etudes augustiniennes, 1962, pp. 188-189).

(22) *Contra Academicos*, III, 17.

(23) *Lettre à Dioscore, Epist.*, CXVIII, 5.

(24) *De Civitate Dei*, VII, 9.

(25) *Retractationes*, I, 12, 3.

Il nous reste encore à dire un mot de la position du magistère ecclésiastique lui-même à l'égard des religions non-chrétiennes. Nous nous arrêterons à la position en vigueur *avant* le Concile Vatican II et gravitant autour de la maxime « hors de l'Eglise point de salut ».

Quant à cette maxime, son attestation la plus ancienne, semble-t-il, se trouve dans un texte d'Origène dont il ne subsiste qu'une version latine : « *Extra Ecclesiam, nemo salvatur* (26). » Vers la même époque (250), S. Cyprien affirme que « *salus extra Ecclesiam non est* » (27), principe rappelé tout au long de l'histoire de l'Eglise. Toutefois : « A cette question : l'Eglise croit-elle à la perte de ceux qui, nés et élevés là où ils n'ont pu connaître la foi catholique, sont dans *une ignorance invincible* de la loi de Jésus-Christ, mais ont fidèlement pratiqué tout le bien qui leur était connu ? Il faut répondre : Non ! (28) » Car Pie IX le déclare : « Le bras du Seigneur ne s'est pas raccourci, et jamais les dons de la grâce ne manqueront à ceux qui le désirent et demandent, avec un cœur droit, d'être réconfortés par sa lumière », si bien que « ceux qui sont dans l'ignorance invincible de notre très sainte religion, s'ils s'efforcent de suivre la loi naturelle *et ses préceptes divinement gravés dans tous les cœurs*, s'ils sont prêts à obéir à Dieu et mènent une vie droite et honnête, peuvent, par la vertu de la lumière et de la *grâce divine*, entrer dans la vie éternelle (29). »

C'est là, brièvement esquissée, la doctrine chrétienne concernant l'unité des religions, telle que nous avons pu en recueillir le témoignage à travers les plus grandes expressions.

Il faut en conclure que le christianisme, si exclusiviste soit-il, ne laisse pas de professer, tout au long de son histoire, une certaine reconnaissance des reli-

(26) *In librum Jesu Nave* (Josué) homel. III, n° 5, P. G., t. XII ; id. 841-842.

(27) *Epist.* LXXIII, ch. XXI, n° 2, P. L., t. III, col. 1123.

(28) Cardinal Deschamps, archevêque Malines, *Œuvres complètes*, 1874, t. I, p. 362.

(29) Denzinger, n° 1647, 1648, 1677.

gions qui l'ont précédé, et, qu'à cet égard, il n'est pas moins universaliste que ces religions mêmes. Toutefois, il faut bien préciser : *les religions qui l'ont précédé*, et dont le christianisme peut se considérer comme l'accomplissement. C'est pourquoi l'Islam représente à cet égard la limite de cet universalisme, parce qu'il est venu *après*, et qu'ainsi il conteste, par son existence même, le droit du christianisme à se considérer comme l'accomplissement définitif de la révélation. Car c'est *un fait* que l'Islam est la dernière des grandes religions. Et ce fait, comme tel, était bien ce qu'il y avait de plus inacceptable pour la conscience que le christianisme pouvait avoir de lui-même et de son absoluité (30).

D'autant plus remarquable, dans ces conditions, apparaît la déclaration de saint Ferdinand III, roi de Castille, et de Léon qui, au XIII[e] siècle, en pleine *reconquista*, refuse l'Inquisition et déclare : « Je suis roi des trois religions » (juive, chrétienne et musulmane) (31).

C'est également tout l'intérêt de l'entreprise de Nicolas de Cues que de vouloir tenir compte de l'irruption intempestive de l'Islam, dans l'unité accomplissante de la révélation chrétienne (32).

(*à suivre*)

André CONRAD et Jean BORELLA.

---

(30) C'est ainsi que la première « réaction chrétienne » à l'apparition de l'Islam, celle de S. Jean Damascène, consistera à le considérer comme une hérésie chrétienne.

(31) Cf. Régine Pernoud, *Pour en finir avec le Moyen-Age*, Seuil, 1977, p. 115.

(32) Il faudrait à cet égard citer aussi les noms de Raymond Lulle, de Jean Bodin, de Guillaume Postel, et de bien d'autres.

LA CHUTE D'ADAM (1)

Au commencement, les quatre éléments constitutifs de l'âme ou de l'être intérieur de l'homme — en sens ascendant : les âmes « corporelle », « mentale », « spirituelle » et « éternellement vivante » — auxquels correspondent les quatre éléments corporels — la terre, l'eau, l'air et le feu (2) — étaient parfaitement unis dans leur quintessence, l'« âme unique », unie elle-même à l'Un ; de même, les quatre éléments matériels résidaient harmonieusement « noués l'un à l'autre » dans leur propre *quinta essentia*, l'« éther », — harmonie, unité, qui était celle de la matière non composée et incorruptible des corps édéniques. Maintenant, dans le processus du péché originel, les éléments de l'âme subissent une inversion, une chute, sous l'effet de la vibration « adverse », qui fait en sorte que l'« âme unique » (*yehidah*) — à laquelle correspond l'éther —, au lieu de manifester, comme auparavant, les aspects multiples en mode unitif, les abandonne à leur dualisme latent, leur antinomie, leur dispersion, leur obscurcissement. L'homme pécheur aussi bénéficie de la première manifestation de *yehidah*, qui est l'« âme éternellement vivante » (*hayah*) — consistant en vie et lumières divines —, pour mettre en branle ses propres mouvements psychiques passionnels et opposés à cette vie et cette lumière ; mais sa lumière intérieure et béatifique se transmue en « feu », « chaleur », « brûlure ». Et c'est la réaction subversive en chaîne des autres éléments psychiques : le feu embrase le « souffle spirituel » ou l'« âme spirituelle » (*neshamah*), à laquelle correspond l'élément « air » et qui, normalement, descend de l'« âme éternellement vivante » dans l'individua-

---

(1) Suite et fin. Cf. *E. T.* n[os] 459, 460, 461, 462.

(2) Hiérarchie des éléments corporels selon la cosmologie juive, leur quintessence étant l'éther.

lité humaine pour l'inspirer et la conformer à la vérité divine. Mais sous l'influence de la « passion » (*taavah*), l'inspiration devient « adverse » et change l'« eau claire » ou le flux des pensées pures et vraies de l'« âme mentale » (*ruah*) en « eau trouble », pleine de vagues mentales contraires à la vérité. Dès lors, l'« âme corporelle » (*nephesh*), cette « terre céleste » ou substance subtile, angélique, réceptive à la Présence lumineuse de Dieu, et qui, avant le péché, s'est manifestée de façon parfaite au sein de l'éther pur et incorruptible constituant la « terre édénique », — cet élément inférieur de l'âme qui, au commencement, ressemble à un voile léger et transparent, à travers lequel le flux de lumière venant d'en haut rayonne normalement dans toute sa force, c'est lui que l'esprit tentateur remplit maintenant des effets obscurs de la corruption opérée sur les autres éléments psychiques. Tous se concentrent dans l'« amour de la chair », c'est-à-dire du bien-être terrestre prenant la place du Bien éternel ; et l'« âme corporelle » s'endurcit, nous l'avons dit, au point de préfigurer la terre déchue, grossière et ténébreuse que l'homme trouvera lorsqu'il aura perdu le paradis.

C'est donc la corruption de l'âme qui privera l'homme de son existence paradisiaque dans son corps primordial ; elle causera l'élimination hors de ce corps de tout ce qui, dans ses quatre éléments éthérés, a été corrompu par la subversion de leurs prototypes ou essences qualitatives que sont les quatre éléments de l'âme, c'est-à-dire de tout ce qui, sous sa forme déchue, ne pourra demeurer à l'intérieur du corps glorieux, de sa substance pure, homogène et réceptive à l'Un. Car « la corruption n'héritera pas l'incorruptibilité ». (I *Cor.* XV, 50) Ce sera donc l'extériorisation de ces « déchets » des éléments primordiaux hors du corps incorruptible, leur fractionnement résultant de la « brisure des vases » ou réceptacles de Dieu dans l'âme, leur dualisme ou antagonisme actuel qui, par définition, est contraire à leur unité béatifique dans le corps édénique. Ces « déchets » ou « durcissements » élémentaires se rassembleront, en tant qu'éléments grossiers, pour composer, par leur union passagère, un corps nou-

veau, opaque et mortel, qui enveloppera le corps primordial comme une écorce cachant un noyau d'immortalité. L'homme n'aura donc plus la jouissance de son corps immortel, qui sera devenu un « corps virtuel » à l'intérieur du corps nouveau. Tout en étant immortel et inhérent à l'homme, son corps primordial sera devenu comme mort pour lui, ou inversement, l'homme sera mort à son corps édénique, à son état paradisiaque. Et cette mort « commencera » le jour même où il aura mangé de l'arbre défendu. « Car (c'est) le jour (même) où tu en mangeras (que) tu (te) mourras (dans ton corps immortel) de la mort (que tu auras donné à ton âme en te séparant de Dieu). » (*Gen.* II, 17)

21.

L'homme primordial se meurt, dès son péché ; et il est mort à sa condition première, dès qu'il a quitté définitivement son état d'existence paradisiaque. L'agonie édénique d'Adam et d'Eve commence, avant même que leur corps éthéré et incorruptible soit retourné à un état purement virtuel, à partir duquel se constituera leur corps post-édénique, voué à la corruption. D'abord la lumière spirituelle remplissant le corps éthéré s'en retire pour le laisser dans l'obscurité relative de leur âme tombée. Cette obscurité s'installe en Adam et Eve à partir du moment où l'« œil » spirituel de leur nature divine se ferme à la contemplation de l'arbre de Vie, c'est-à-dire dès l'instant où les « yeux » mental et sensoriel de leur nature ou intelligence humaine « s'ouvrent » à la connaissance du bien et du mal, à l'assimilation intellectuelle et substantielle de l'arbre défendu et de son fruit. A ce moment-là, leur corps translucide fait apparaître leur âme dans leur « nudité » pécheresse, leur état dépouillé du Divin. « Leurs yeux à tous deux s'ouvrirent, et ils connurent qu'ils étaient nus. » (*Gen.* III, 7) Adam et Eve prennent pleinement conscience du fruit du péché ; ils connaissent maintenant le bien « fini », le mal et le goût de la mort. Leur nature divine, qui a éclipsé jusqu'à présent leur nature humaine — leur corps

éthéré enveloppant leur âme comme un « manteau de lumière » — se retire dans le fond le plus secret de leur cœur. Au sein même des corps éthérés, la nature humaine actualise ses virtualités obscures ; et celles-ci envahissent les âmes comme des enveloppes opaques ou « écorces » (*q'lippot*) subtiles, qui préfigurent les futurs corps déchus. Autrement dit, ces « écorces » ou enveloppes subtiles sont des « lumières obscurcies » de l'âme même ou de la nature humaine, en tant qu'elle correspond à l'arbre défendu ; elles finissent par s'accumuler autour du degré de l'âme où le péché originel a trouvé son point de chute : autour de l'« âme corporelle », de la « chair » psychique concentrée dans la sexualité. En effet. l'Ecriture situe implicitement ces enveloppes ou « lumières obscures » dans la région des organes sexuels. lorsqu'elle dit que l'homme et la femme « cousurent des feuilles de figuier et s'en firent des ceintures » (*Gen.* III, 7).

Selon le *Zohar* (I, 36 b), c'est entre autres le figuier qui, dans le règne végétal de notre « terre maudite », reflète l'« arbre défendu » ; les « feuilles de figuier » signifient des lumières inférieures, « tombées ». Or, c'est à ces lumières, tombées avec eux, qu'Adam et Eve recourent pour essayer de cacher leur mal. Ils ne savent plus faire autrement car ils ont perdu l'accès immédiat au Bien absolu. à Sa Présence réelle et béatifique que représente l'arbre de Vie. « *YHVH Elohim* dit : Voici. l'homme est devenu comme l'un de Nous (il n'est pas devenu *comme Nous*. mais comme *l'un de Nous* : un « aspect de Nous » ou de Notre Omniscience) pour ce qui est de la connaissance (expérimentale) du bien et du mal. Empêchons-le maintenant d'avancer la main, de prendre aussi de l'arbre de Vie (du Bien absolu) et de vivre éternellement (dans le mal en usurpant ce Bien à des fins néfastes). » (*Gen.* III, 22) C'est là, en vérité, une miséricorde de Dieu prodiguée au milieu de Sa rigueur. Il ne veut pas que le mal vive : le mal doit mourir, seul le bien doit vivre ; plus précisément : ou le mal doit être anéanti ou il doit être transmué en bien. C'est pourquoi Dieu ne retire pas complètement la vie et la grâce à Adam et Eve ; s'ils ne peuvent plus

accéder directement à l'arbre de Vie, ils bénéficient encore de la lumière affaiblie de l'arbre du bien et du mal, leur permettant d'abord de cacher — ne serait-ce que dans une certaine mesure — leur état ténébreux, puis de passer du mal au bien. Si ce bien est d'ordre relatif, en sorte qu'il ne saurait égaler l'accès direct — perdu — à l'arbre de Vie, il servira néanmoins de lien — et serait-il indirect — avec le Bien absolu. Ce rattachement jusqu'à l'absorption finale du bien terrestre dans le Bien suprême constituera pour l'homme son retour de l'état de chute à l'état déiforme et essentiellement divin. Mais ce retour intérieur au Divin n'implique pas pour l'homme, restant soumis à certaines conséquences du péché originel, la possibilité extérieure et primordiale « d'avancer sa main, de prendre de l'arbre de Vie et de vivre éternellement ». Il ne pourra pas vivre ici-bas jusqu'à passer à la vie dans l'au-delà, sans subir la transition ténébreuse de la mort corporelle ; ce serait la possibilité paradisiaque de la totalisation ou « éternisation » de la vie, élevée finalement jusqu'à son degré suprême, celui de l'Absolu.

22.

Donc, Adam et Eve, tout en ayant, en principe, la possibilité de recouvrer intérieurement l'unité humano-divine, ne parviennent plus à la réaliser au sein même de leur corps éthéré et immortel, dont ils ont perdu, depuis le péché, la maîtrise spirituelle et qu'ils perdront comme enveloppe terrestre même. Qu'ils « cousent des feuilles de figuier » pour s'en faire des « ceintures » montre précisément qu'ils n'arrivent plus à retrouver l'unité de leur corps avec son vrai Contenu, l'Un immanent, et qu'ils subissent maintenant les effets de la loi de dualité ou séparativité actualisée par le péché. La « couture des feuilles » ne signifie qu'un « assemblage » transitoire d'éléments psychiques et non une union spirituelle, une intégration de l'être total — à la fois corporel, psychique et spirituel — dans la Présence réelle de l'Un ; en effet, la signification secondaire

du verbe « coudre » (*taphar*) employé ici par l'Ecriture, c'est « assembler ».

L'union sensuelle d'Adam et d'Eve au milieu du « jardin » sacré de la Vie et de la Connaissance divines, union dont ils cherchent à cacher le résultat négatif par ces « feuilles de figuier », n'est elle-même qu'un « assemblage » voué, comme tel, à la dissolution et préfigurant l'accouplement des futurs corps déchus et corruptibles. Cependant, dans cette union séparative, Adam et Eve, répétons-le, ne sont pas encore revêtus de la chair mortelle, mais de leur corps éthéré et incorruptible. C'est dans ce corps pur et glorieux que se rejoignent, non plus leurs esprits rayonnant de divine lumière, mais leurs âmes corporelles remplies de passion sensuelle. Or, ce corps, nous l'avons vu, ne supporte pas l'impureté, qui y produit immédiatement son effet visible : sa substance éthérée laisse transparaître, non plus son lumineux Contenu divin qui s'est retiré dans le tréfonds du cœur humain, mais l'âme déchue. Toutefois, le corps incorruptible demeure tel, par définition : il ne peut pas ne pas envelopper Adam et Eve jusqu'à leur expulsion du paradis caractérisé par sa substance impérissable, mais ne peut pas non plus servir d'habitacle à leur état de chute psychique, sans aucune répercussion sur ses rapports avec l'âme qui l'habite. C'est là l'état intermédiaire entre la perfection primordiale et notre état de chute actuel. Dans cet état intermédiaire, le corps initialement lumineux et toujours incorruptible, parce qu'éthéré, non composé, devient ténébreux, mais pas encore grossier, opaque comme le nôtre.

C'est en tant qu'habitacle de l'« adversaire » que l'homme réalise l'inversion des données édéniques, et d'abord celle de ses propres éléments psychiques se manifestant par un corps obscurci. Mais cette inversion ne s'achèvera qu'au moment où Adam et Eve seront chassés du paradis. Nous avons vu qu'à ce moment-là sortiront de leur corps éthéré devenu ténébreux, les éléments matériels jusqu'alors unis dans leur quintessence, pour manifester à l'état solidifié les aspects corrompus de l'âme. Les éléments corporels apparaîtront eux-mêmes brisés et obscurcis

en enrobant, comme une gangue grossière, l'ancienne enveloppe éthérée, qui constituera dès lors un corps purement interne et virtuel, le vestige du corps paradisiaque au-dedans du corps post-édénique. Mais en attendant, ce corps paradisiaque, redisons-le, continue d'envelopper Adam et Eve, aussi longtemps qu'ils se trouvent dans le « jardin » de Dieu. Car l'âme ne saurait vivre sur aucun plan du cosmos, sans un corps constitué de la matière ou substance spécifique de ce plan et qui, dans l'Eden, était l'éther. Sans leurs corps éthérés et incorruptibles, quoique privés de lumière, les âmes du premier couple humain se seraient envolées du paradis terrestre pour retourner au monde supraterrestre ; or elles ne devaient pas monter au ciel mais descendre sur la « terre maudite » pour y vivre dans des corps complètement transmués et périssables. Cependant, l'existence de ces âmes dans leurs corps primordiaux, immédiatement avant cette « descente » ou expulsion, était comme une agonie par rapport à leur état antérieur, parfait, déiforme.

C'est dans cet état ténébreux qu'« ils cousurent des feuilles de figuier, et s'en firent des ceintures », ce qui indique, nous l'avons vu, leur recours aux « lumières inférieures », celles de la connaissance du bien et du mal ; recours pour tenter de reconstituer leur corps lumineux, sinon de cacher leur corps ténébreux ou, du moins, la partie sexuelle de celui-ci, — en tout état de cause, recours pour se protéger contre les effets nocifs de la perte de lumière divine (cf. *Zohar* I, 36 a).

23.

C'est alors qu'ils « entendirent la voix de *YHVH Elohim* parcourant le jardin à la brise du jour » (*Gen.* III, 8). Dieu vint demander des comptes aux êtres humains responsables de leurs actes, « et l'homme et la femme se cachèrent loin de la face de *YHVH Elohim*, au milieu des arbres du jardin. Mais *YHVH Elohim* appela l'homme, et lui dit : Où es tu ? (Or, Dieu sait parfaitement où se trouve l'homme, mais

Il lui demande de Lui rendre compte de son état de chute : « Où es-tu, puisque Je ne te vois plus uni à Moi ? Où est-tu tombé ? Dans quel état t'es-tu mis ? ») Il répondit : J'ai entendu Ta voix dans le jardin, et j'ai eu peur, car je suis nu, et je me suis caché. Et Il (Dieu) dit : Qui t'a appris que tu es nu ? Est-ce que tu as mangé de l'arbre dont Je t'avais défendu de manger ? (« Confesse-le, car Je le sais déjà ! ») L'homme répondit (comme pour se défendre) : (Je n'ai pas mangé directement de l'arbre défendu.) La femme que Tu a mise auprès de moi (c'est elle qui) m'a donné de l'arbre (qu'elle est devenue elle-même), et j'en ai mangé. (Cette réponse sous-entend : « Si Tu n'avais pas mis la femme auprès de moi, je n'aurais pas mangé de l'arbre qu'elle a fini par incarner. » Adam cherche donc à mettre en avant la cause première de sa transgression, à savoir la négation propre de l'Infini par la création du fini, avec toutes les implications de ce qui est limité, imparfait de par sa nature même. Or, Dieu tient compte de cet aspect des choses par Sa miséricorde au sein de Sa rigueur ; avant tout, Il donne à l'homme tous les moyens lui permettant de dépasser la négation naturelle de l'Infini par Son affirmation et Sa réalisation spirituelle). Et (c'est pour cette raison même que) *YHVH Elohim* dit (également) à la femme : Pourquoi as-tu fait cela ? La femme répondit (en se défendant, comme Adam, par un rappel de la cause première de toutes choses, impliquant la négation de l'Infini par le fini, poussée à l'extrême par la vibration adverse et séductrice, le « serpent rusé ») : Le serpent (que Tu as créé) m'a séduite, et j'en ai mangé. Et *YHVH Elohim* dit au serpent : Puisque tu as fait cela, tu seras maudit entre tout le bétail (*behemah*, symbole des manifestations édéniques de la *Shekhinah* ou Présence réelle de Dieu) et entre tous les animaux des champs (*hayoth hassadeh*, symbole des manifestations angéliques de la *Shekhinah*, auxquelles appartient l'« ange tombé » ou la vibration spirituelle descendue jusqu'au « point de chute » de la création, pour en remonter en s'opposant au Point suprême), tu marcheras (après avoir longé verticalement l'Axe spirituel du cosmos) sur

ton ventre (comme vibration horizontale parcourant la terre, pour induire en erreur les hommes et pour reprendre ta position verticale, non en vue de l'ascension spirituelle, mais pour conduire tes victimes jusqu'à ton propre point de chute : l'enfer), et tu mangeras la poussière (terme qui signifie ici la matière « impure », hybride, non clarifiée, qui se situe entre la matière éthérée de l'Eden et la matière grossière de la terre : c'est un vestige du *tohu wabohu*, de l'état « informe et vide » ou du chaos primordial de la substance terrestre) tous les jours de ta vie. Je mettrai inimitié entre toi et la femme (en sorte qu'elle se détournera de l'arbre défendu et recherchera l'arbre de Vie), entre ta postériorité et sa postériorité (Me recherchant) ; elle t'écrasera la tête (en n'écoutant pas tes faux conseils) et tu lui blesseras (cependant) le talon (en gardant un certain pouvoir sur son point vulnérable relevant du point de chute du créé). (Puis) Il dit à la femme (en lui montrant les conséquences de son péché qu'elle devra subir dans son état post-édénique) : J'augmenterai la souffrance de tes grossesses, tu enfanteras avec douleur, tes désirs se porteront vers ton mari et il dominera sur toi. Et Il dit à l'homme (en l'avertissant, lui aussi, des futurs effets de son péché) : Puisque tu as écouté la voix de ta femme (sa voix séductrice, « voix » qu'Eve, selon le *Zohar* I, 36 a, a « séparée du Verbe » divin — qui lui avait interdit de manger de l'arbre de la connaissances du bien et du mal — en sorte qu'elle a « amené la mort au monde ») et que tu as mangé (par l'union à ta femme pécheresse, le fruit) de l'arbre au sujet duquel Je t'avais donné (par Mon Verbe) cet ordre : « Tu n'en mangeras point ! », (c'est pour cette raison que) le sol (de ton futur état d'existence, toute la terre extra-édénique) sera maudit à cause de toi (qui es le médiateur cosmique et dont les actes influent, par conséquent, sur le monde entier ; la terre où tu vivras ne sera pas faite de la matière éthérée et incorruptible de l'Eden mais, comme ton propre corps futur et déchu, des quatre éléments sortis de leur état d'union primordiale et béatifique, pour composer la matière grossière et corruptible de ton monde). C'est à force

de peine que tu en tireras ta nourriture tous les jours de ta vie, il te produira des épines et des ronces, et tu mangeras de l'herbe des champs. C'est à la sueur de ton visage que tu mangeras du pain, jusqu'à ce que tu retournes dans la terre d'où tu as été pris (ce sera, d'une part, le retour de ton corps mortel dans la terre grossière et, d'autre part, ton retour spirituel à la terre édénique « d'où tu as été pris » à l'origine) ; car tu es poussière (matière corruptible procédant d'une manifestation ténébreuse et chaotique de la *materia prima*, d'une part, et *materia prima* ou substance « pure et insaisissable », d'autre part), et tu retourneras dans la poussière (tant de la terre que de la *materia prima* ; ton corps de corruption se décomposera et ses quatre éléments se réintégreront dans leur quintessence éthérée — manifestation pure de la *materia prima* — en vue de la résurrection de ton corps glorieux et incorruptible ; celle-ci aura lieu extérieurement, après la fin du monde déchu, et pourra aussi être réalisée intérieurement, avant cette fin déjà, pendant la vie terrestre, au cours de ton retour spirituel à Moi). » (*Gen.* III, 8-19)

24.

« Et Adam donna à sa femme le nom d'Eve (*Hawah* signifiant « vie »), car elle a été (dans son archétype divin où elle s'identifie à l'aspect féminin ou maternel de Dieu) la mère de tous les vivants. Et (en vue de leur nouvelle existence imminente devant se dérouler sur la « terre maudite », Dieu transforma les corps du premier couple humain :) *YHVH Elohim* fit à Adam et sa femme des habits de *peau* (*'or*, à savoir des corps nouveaux, opaques, de nature animale, remplaçant les corps éthérés ou corps de « lumière », *or*, devenus ténébreux par leur péché), et Il les en revêtit. » (*ibid.* III, 20, 21) La « peau » (*'or*), dont étaient faits les nouveaux « habits » d'Adam et d'Eve, signifie en hébreu non seulement la « peau de bête », mais aussi la « peau d'homme ». L'exégèse ésotérique interprète le présent verset scripturaire dans ce dernier sens, ce qui corrobore tout ce que nous venons de dire sur la transmutation du corps

édénique de l'homme en son corps actuel. Cette exégèse compare entre autres le mot *'or* (« peau »), dont l'initiale s'écrit avec un *'ayin*, avec le mot *or* (« lumière »), dont la première lettre est un *aleph*. La lettre *aleph*, la première de l'alphabet, a la valeur numérique de un et symbolise l'Unité de Dieu, ainsi que toute unité terrestre qui La reflète, telle que le corps édénique, homogène et incorruptible de l'homme. Ce corps est « un » et impérissable, parce que non composé, fait du seul « éther », *Avir*, l'habitacle pur de *YHVH* ; en effet, la lettre *I* du mot *AVIR* est le symbole de *YHVH* caché dans l'éther qu'Il illumine. Le corps éthéré est rempli de Sa « lumière », *AVR* — qu'on lit *OR* —, au point qu'on l'appelle « corps de lumière ».

Ce corps lumineux, cet habitacle révélateur du Dieu vivant ou immanent est donc « un », à l'image de l'Un qu'il véhicule, ce qui est aussi symbolisé — nous venons de le voir — par l'initiale *aleph* des mots *AVIR* et *AVR*, alors que l'initiale *'ayin* du mot *'AVR* ou *'OR*, « peau », a la valeur numérique de soixante-dix et signifie « œil » (*'ayin*), non seulement dans son sens littéral, mais aussi idéographiquement, cette lettre comportant le symbolisme de deux yeux : ע . Dans le présent contexte, il s'agit des « yeux » d'Adam et d'Eve qui s'« ouvrent » lors du péché ; en définitive, ce sont tous leurs sens qui, dans leur passion, s'affirment au plus haut point et, en se projetant à l'extérieur, « percent » pour ainsi dire l'unité ou homogénéité à la fois matérielle et spirituelle de leurs corps de lumière. Auparavant, ceux-ci étaient totalement centrés en eux-mêmes ; centripètes, ils étaient théocentriques : ils s'identifiaient au Centre omniprésent dont ils étaient coextensifs de par leur substance éthérée, apte à se réduire à son propre germe infinitésimal aussi bien qu'à remplir le monde entier. C'est pourquoi la tradition juive dit que la lumière du premier homme éclairait le monde d'une extrémité à l'autre. Son corps glorieux était entièrement et simultanément « vision », « audition », « goût », « parfum » et « attouchement » de la Divinité omniprésente qu'il véhiculait. Ayant été d'abord comme un seul organe

cognitif, contemplatif et unitif de nature micro-macrocosmique, ce corps s'est réduit lors du péché au seul microcosme humain dominé par les cinq sens extériorisés, centrifuges, déifuges, par la vue, l'audition, le goût et le toucher des choses terrestres.

Le corps éthéré étant pour ainsi dire « percé » par les cinq sens fuyant Dieu en lui, sa lumière se retire dans sa divine source ; celle-ci laisse, cependant, au corps obscurci un vestige lumineux lui permettant de vivre et de servir de support à la connaissance sensorielle et mentale de l'homme. Ses sensations ou perceptions sensibles s'effectuent par les « ouvertures », produites dans le corps éthéré devenu ténébreux et préfigurant le corps de « peau » ; et c'est par ces mêmes « ouvertures » que les éléments sensibles, devant constituer ce corps « solidifié », sortent du corps éthéré, pour enrober celui-ci comme un habit. Mais auparavant, le Créateur « fixe » dans le corps éthéré la nouvelle expression corporelle de l'âme humaine marquée par le péché ; cette expression se retrouve ensuite dans le corps extérieur, qui est modelé selon le corps intérieur ou éthéré. C'est ainsi que Dieu revêt l'homme pécheur de l'habit de « peau », ce qui a fait dire à Job (X, 11) : « Tu m'as revêtu de peau (*'or*) et de chair, Tu m'as affermi d'os et de tendons. »

25.

Le corps charnel étant composé — des éléments sensibles —, est par là-même voué à la décomposition, la mort. Or, la mort corporelle a pour conséquence finale la réintégration des quatre éléments dans l'éther et la résurrection du corps éthéré, non composé, incorruptible : au Jugement dernier, ce corps sera rendu aux élus dans son état de perfection lumineuse, et aux damnés dans son état ténébreux. Ces derniers n'auront pas sanctifié leur âme et partant leur chair non plus, si bien que leur corps intérieur n'aura pas pu recouvrer sa luminosité primordiale, celle de l'arbre de Vie. Dieu les empêchera de manger de cet arbre, comme Il l'a fait

pour Adam : « Empêchons-le maintenant d'avancer sa main, de prendre de l'arbre de Vie, d'en manger et de vivre éternellement » dans son impureté. Dieu purifiera les damnés dans le feu de l'enfer, et fût-ce « aux siècles des siècles » (3), afin de les ramener à l'arbre de Vie, à la Vie éternelle, à l'Infini qu'Il est Lui-même.

C'est pourquoi Dieu exhorte l'homme à se purifier ici-bas, pour retrouver dès cette vie, au-dedans de lui-même, la « terre paradisiaque » de leur union perdue ; car — rappelons-le — il fut chassé de l'Eden « pour cultiver la terre d'où il avait été pris ». Dieu veut que l'homme, par la purification de son âme et la sanctification de sa chair, par l'union de son esprit à Lui, retrouve sur cette « terre maudite », au sein même de son corps grossier et mortel, l'état édénique, la « terre adamique », le corps intérieur, éthéré, rempli de la lumière de l'arbre de Vie. Tout en maintenant Son décret de la mort de l'homme à l'état de chute, Dieu veut donc qu'il y recouvre, dans toute la mesure du possible, sa perfection, c'est-à-dire qu'il réalise spirituellement sa perfection primordiale, qu'il la transforme d'une donnée passive et vulnérable en une acquisition active et définitive.

Dieu « chassa l'homme (pécheur), et Il mit à l'orient du jardin d'Eden (du côté du « soleil levant » où se trouve l'« origine » de la lumière édénique, l'accès direct du Dieu vivant) les Chérubins qui agitent une épée flamboyante (la vibration spirituelle d'*Elohim* ou de la Rigueur divine) pour garder le chemin (l'accès) de l'arbre de Vie (de la Présence réelle et révélatrice de *YHVH* ou de la Grâce infinie). » (*Gen.* III, 24) C'est seulement en remplissant les conditions nouvelles de cet accès, accordées miséricordieusement par Dieu à travers Sa Volonté révélée, que l'homme chassé du paradis peut retrouver en lui-même ce qu'il a perdu. Il doit faire en sorte que les « Chérubins »

(3) Rappelons que, selon la tradition juive, tous les pécheurs condamnés à l'enfer n'y demeurent pas jusqu'à la fin du cosmos ; la peine de certains se trouve diminuée par la grâce du « Dieu miséricordieux et compatissant » (*El rahum we-hanun*).

ou forces divines en lui changent la rigueur de leur « épée flamboyante » en vibration spirituelle pleine de grâce, vibration qui pénètre l'âme et le corps et ramène tout l'être à l'arbre de Vie. Le corps charnel doit mourir, mais auparavant il peut être purifié de l'intérieur, par les vertus d'une âme se nourrissant de la Vie divine ; il peut être mis en conformité avec le corps éthéré et incorruptible qui, tout en se trouvant à l'état virtuel, lui est inhérent en tant que « modèle » et qui, par cette purification, est actualisé et recommence à lui transmettre — par l'âme déiforme — la Lumière d'en haut. L'homme est mort à son état paradisiaque ; il est né dans un corps nouveau et périssable qui véhicule une âme « tombée » sur une terre reflétant l'état déchu de celle-ci. Mais à travers cette mort et cette renaissance « inférieure » s'étend le fil d'une continuité entre l'ancien et le nouvel état d'existence, la continuité de l'essence immortelle et spirituelle de l'âme corrompue et de la substance incorruptible du corps éthéré contenue dans le corps charnel et mortel. C'est là, en dernière analyse, la Continuité divine même, cachée sous toutes les discontinuités cosmiques et humaines : c'est l'Un Lui-même dans le multiple, le brisé, le déchu, — l'Un, qui relève Adam de sa chute, qui l'élève jusqu'à Lui, qui réunit tout à Lui.

LEO SCHAYA.

NECROLOGIE

CHEICKH ABD-EL-HALIM MAMHUD

Le journal *Le Monde* du 19 octobre 1978 nous apprenait la mort du Cheikh Abd-el-Halim Mahmud, recteur de l'université islamique d'Al-Azhar au Caire. L'auteur de l'article ne faisait aucunement mention de l'œuvre spirituelle du cheikh et de son influence...

Elles furent pourtant considérables. Abd-el Halim Mahmud contribua avec opiniâtreté au renouveau du Soufisme dans le monde islamique contemporain. Il publia en effet de nombreuses études et des rééditions de textes fondamentaux du *Taçawwuf*, tels que la *Ri'âyah* d'al-Mohâsibî auquel il avait consacré un ouvrage rédigé en français, ou le *Kitâb al-Luma'* d'Abû Naçr as-Sarrâj.

Mais ce que l'on sait peut-être moins, c'est le rôle important joué par le cheikh Abd-el-Halim Mahmud dans la diffusion de l'œuvre de René Guénon auprès des Musulmans. C est lui qui, le premier à notre connaissance, traduisit en arabe, adapta et fit connaître un certain nombre de textes du Cheikh Abd-el-Wâhid Yahyâ (René Guénon). Notamment dans la longue introduction qu'il consacra au Soufisme dans sa réédition, en 1952, du *Munqidh* min *ad-Dalâl* de Ghazâlî, puis dans un ouvrage sur le Châdhilisme, en 1968, dont plus d'une centaine de pages était réservée à René Guénon et à ses œuvres ainsi qu'à la traduction arabe d'articles, d'études ou de chapitres extraits de livres de Guénon, tels que les *Aperçus sur l'Initiation.*

Dans le numéro d'août 1978 de la *Revue d'Al-Azhar,* le Cheikh Abd-el-Halim Mahmud écrivit que "les personnes ne comptent pas au regard des principes". Cela a une résonnance bien connue des lecteurs des Études Traditionnelles.

Roger Deladrière.

LES LIVRES

Artémis d'Ephèse et la légende de Sept Dormants, par Jacques Bonnet (Geuthner, Paris, 1977).

« *Grande est l'Artémis des Ephésiens !* » Ce cri, dont on trouve l'écho jusque dans les *Actes des Apôtres* (19, 28-34), pourrait servir d'argument au beau livre de M. Jacques Bonnet. Et si l'on ne peut guère admettre que ce fût là le sentiment de saint Paul (encore que sa réprobation ne paraisse s'exercer qu'à l'égard de la « magie » (*Actes*, 19, 18-19), il faut pourtant se souvenir de l'interdiction qui lui fut faite par le Saint-Esprit d'annoncer la Parole à Ephèse (*Actes*, 16, 10), et constater avec les Ephésiens eux-mêmes que les premiers Chrétiens respectaient la Déesse et son temple (*Actes*, 19, 37). Ce ne sont pas là les seuls mystères d'Ephèse, qui apparaît, à travers l'ouvrage, comme un prodigieux lieu géométrique des symboles de la spiritualité antique.

Le mot doit d'ailleurs être pris dans son acception littérale : s'il fait preuve de virtuosité dans le maniement des thèmes symboliques, M. Bonnet déchiffre également avec bonheur les arcanes de la « géographie sacrée » : « *Ephèse étant située sur le parallèle d'Athènes et de Brauron, lieux de culte d'Artémis, on voyait de l'Artemision le soleil se coucher au solstice d'hiver en direction d'Ortygie et, plus loin, de Cythère et, au solstice d'été, de Claros et, plus loin, de l'Olympe et du Tempé, encadrant ainsi la Grèce dans un triangle équilatéral ayant exactement Athènes pour centre.* » Son site en fait aussi, lisons-nous, « *le point d'union des trois mondes : la Mer, le Ciel et la Terre...* » Quoi d'étonnant donc si Ephèse apparaît, au cours des siècles, comme l'un de ces centres privilégiés d'où rayonne le soleil de l'esprit, et où convergent les cheminements des hommes en quête de la Vérité ?

Dès les origines, Artémis s'y manifeste, nous dit-on, comme la Déesse de la Terre, à la fois vierge et mère. Sa familiarité primordiale avec les animaux sauvages introduit aux symboles animaux qui lui sont associés : l'abeille, certes, symbole solaire et dispensatrice de la sagesse ; mais aussi la biche, dont la poursuite évoque également celle de la sagesse ; le cheval et le taureau, qui sont le soleil et la lune ; le sanglier et l'ourse, complémentaires dans la tradition hyperboréenne, dont Apollon et Artémis sont également issus ; le cygne et la grue

aquatiques, la caille et l'épervier solaires ; les animaux du zodiaque enfin.

Très vite, et sans préjudice immédiat pour la « grandeur » d'Artémis, Ephèse est l'un des pôles du Christianisme naissant. Saint Paul y passe, mais la Vierge, saint Jean, sainte Marie-Madeleine y vivent, et sans doute y meurent. Or il y a transition, comme le souligne bien M. Bonnet, du culte d'Artémis à celui de la Vierge — que le concile d'Ephèse proclamera Mère de Dieu ! — ; et le transfert du culte de Marie-Madeleine d'Ephèse aux Saintes-Maries — et à Vézelay — est étonnamment parallèle à celui du culte d'Artémis d'Ephèse à Massilia — et à Autun...

Le dernier mystère, celui des Sept Dormants de la caverne du Piôn, n'est pas le moins surprenant, ni le moins riche de sens. Chrétiens et Musulmans y concourent dans une vénération que les siècles n'ont pas effacée (chez les seconds surtout, en fonction de la sourate 18 du *Coran* : *La Caverne*). L'auteur effectue par ailleurs un légitime et troublant rapprochement entre cette tradition et celle, hindoue, des fils de Pandou, « *en attente de résurrection dans la caverne de Shiva* ». D'autres sont également possibles : Artémis est figurée entre les Dioscures équestres ; or la mythologie védique évoque, de son côté, l'image de la caille et des *Ashvin* — qui sont eux-mêmes des chevaux solaires et s'identifient aux Dioscures — ; on a dit l'association de la caille et d'Artémis, née à Ortygie, l'« île aux cailles » ; la caille védique est dite « *délivrée de la gueule du loup* » par les *Ashvin*, ce qui équivaut de toute évidence à la sortie de la caverne — comme le fait la Déesse solaire nippone Amaterasu —, à la résurrection, ainsi d'ailleurs qu'à l'alternance cosmique et, d'autre façon, au « discernement » (*vicetas*), au jaillissement de la lumière intellective. Il faut également observer — et M. Bonnet ne manque pas de le faire — qu'Ortygie est associée au mythe de la sortie du Labyrinthe, dont la transposition chrétienne fait explicitement le symbole du salut et de la vie éternelle. Le trait commun aux différents aspects de la spiritualité éphésienne est donc bien celui de la vie fusant de l'indistinction primordiale, ou renaissant après une phase d'obscuration cyclique : d'où, sans doute, son importance et son caractère d'universalité. N'est-ce pas aux Ephésiens que sait Paul clamait (*Eph.* 5, 14) :

« *Eveille-toi, toi qui dors,*
et lève-toi d'entre les morts... »

L'abondance et la qualité de l'argumentation de M. Jacques Bonnet ne manqueront pas d'être remarquées. On aura toutefois compris que jamais il ne s'agit d'érudition sèche, car elle prend vie dans l'interprétation symbolique la plus sûre et la plus étendue.

Pierre GRISON.

'ABD ar-RAZZAQ al-QASHANI, *Traité de la prédestination et du libre arbitre*, précédé de quarante *ahâdith*, traduit par Stanislas Guyard, introduction de Gérard Leconte (Les Editions Orientales, 1978).

L'auteur de ce traité est un représentant de l'école d'Ibn 'Arabî, le maître illustre, qui vécut au XIVe siècle. Ce traité permet de comprendre la perspective idéologique de l'Islam sur la prédestination et le libre arbitre. Il s'oppose valablement au prétendu « fatalisme musulman » cher aux Occidentaux grâce à de malentendus qui proviennent d'un abus de l'idée de liberté individuelle.

La notion de la *possibilité* ou des *possibles* métaphysiques permet d'envisager les choses sous leur aspect éternel ou essentiel, qui détermine leur existence ; elle permet par là-même de résoudre le problème de la prédestination, en l'occurrence par les deux termes arabes qui la désignent : le *qadâ* et le *qadar*.

« Le *qadar*, dit Jurjani, est la naissance des possibles à l'existence, en conformité avec le *qadâ*, ce *qadâ* qui demeure de toute éternité, tandis que le *qadar* en est la perpétuation. Le *qadâ* est la contenance totale des choses et le *qadar* est leur existence distincte dans la réalité vécue. » C'est l'être lui-même qui par sa nature propre détermine les conditions de sa manifestation. Car toute succession chronologique n'est que l'expression symbolique d'un enchaînement logique et causal qui se situe hors du temps.

LUC BENOIST.

Le Directeur : A. André VILLAIN

Imprimerie SAINT-MICHEL, 5, Rue de la Harpe - Paris (5e) 1er trimestre 1979

ÉTUDES TRADITIONNELLES

Directeur-Administrateur :

A. VILLAIN

Les abonnements sont souscrits pour la période du 1er Janvier au 31 Décembre. Tous expirent avec le No de Oct. Nov. Déc.
(Seuls les abonnements renouvelés ne subissent pas d'interruption)

« Nous n'adressons pas de rappel »

NOTES

Notre revue paraît actuellement sous la forme de quatre numéros d'environ 48 pages, de Jan. à Déc.

Conditions pour 1979 :

Prix de vente du numéro au magasin	**18,00 frs**
Abonnements à la série de 4 nos	
FRANCE, pris au magasin	**60,00 frs**
» franco de port	**78,00 frs**
Départements d'Outre-Mer (Recommandation obligatoire comprise)	**104,00 frs**
Pays voisins : Allemagne Fédérale, Angleterre, Belgique, Hollande, Italie, Luxembourg, Suisse — franco de port	**81,00 frs**
Autres Pays (frais de recommandation obligatoire compris)	**104,00 frs**

Prix des collections anciennes :

1961 à 1974 chaque année prise au magasin	**108,00 frs**
1975 à 1978 prise au magasin	**72,00 frs**

+ frais d'expédition recommandée

Nous consulter pour l'expédition de chacune de ces années ainsi que pour les années antérieures, que nous recherchons en permanence.

Paiement par versement à notre C. C. P. PARIS 568-71 ÉDITIONS TRADITIONNELLES, ou par chèque bancaire.

P. S. — Nous n'adressons pas de spécimen, mais nous pouvons adresser un de nos exemplaires contre paiment de 18,00 Frs + 3,00 Frs pour frais d'envoi, les 18,00 Frs venant en déduction du montant de l'abonnement éventuellement souscrit.

ÉTUDES TRADITIONNELLES

80e ANNÉE AVRIL - MAI - JUIN No 464

CONSÉQUENCES DÉCOULANT DU MYSTÈRE DE LA SUBJECTIVITÉ

La première constatation qui devrait s'imposer à l'homme quand il s'interroge sur la nature de l'Univers, c'est la primauté de ce miracle qu'est l'intelligence — ou la conscience, ou la subjectivité — et par conséquent l'incommensurabilité entre celle-ci et les objets matériels, qu'il s'agisse d'un grain de sable ou du soleil, ou encore d'un homme en tant qu'objet sensible. La vérité du *cogito ergo sum* cartésien est, non qu'il présente la pensée comme la preuve de l'être, mais simplement qu'il énonce la primauté de la pensée, de la conscience, de l'intelligence, par rapport au monde matériel qui nous entoure ; certes, ce n'est pas notre pensée personnelle qui fut avant le monde, mais ce fut, ou c'est, la Conscience absolue, dont notre pensée est précisément un lointain reflet ; notre pensée nous rappelle, et nous prouve, qu'à l'origine fut l'Esprit, et que rien n'est plus absurde que de faire dériver l'intelligence de la matière. Car le saut évolutif de la matière à l'intelligence est l'hypothèse la plus arbitraire, la plus inconcevable et la plus folle qui soit, en comparaison de laquelle la foi du charbonnier apparaît comme une équation mathématique.

La clef de cette énigme psychologique qu'est l'évolutionnisme est dans le fait que la raison, dès qu'elle se trouve séparée et de l'Intellection et de la Révélation qui remplace celle-ci, s'accompagne d'un luciférisme qui par sa nature tend à renverser les rapports normaux des choses et par conséquent à exclure Dieu, qui est la cause réelle du monde ; c'est en ce sens qu'on est en droit de parler d'un « orgueil de l'intelligence », bien que le mot « intelligence » sans épithète soit évidemment abusif, car ce n'est pas l'intelligence comme telle qui est en cause, mais la raison retranchée de ses sources objectives et sub-

jectives, sources transcendantes indispensables quand il s'agit de discerner autre chose que les phénomènes sensibles de l'expérience quotidienne.

On nous dira sans doute que la réalité de Dieu n'a pas été démontrée ; mais, outre qu'il n'est pas difficile de démontrer cette réalité avec des arguments proportionnés à sa nature, le moins qu'on puisse dire est que l'évolution n'a jamais été démontrée par qui que ce soit, et pour cause ; on admet l'évolution transformante à titre de postulat utile et provisoire, comme on admettra n'importe quoi, pourvu qu'on ne se sente pas obligé d'admettre la primauté de l'Esprit. Quand on part de la constatation de ce mystère immédiatement tangible qu'est la subjectivité ou l'intelligence, il est pourtant facile de concevoir que l'origine de l'Univers est, non la matière inerte et inconsciente mais une Substance spirituelle qui, de coagulation en coagulation et de segmentation en segmentation, — et autres projections à la fois manifestantes et limitatives, — produit en fin de compte la matière en la faisant émerger d'une substance plus subtile, mais déjà éloignée de la Substance principielle. On nous objectera qu'il n'y a à cela aucune preuve, à quoi nous répondons — outre que le phénomène de la subjectivité comporte précisément cette preuve, abstraction faite d'autres preuves intellectuelles possibles, mais dont l'intellection n'a nul besoin, — à quoi nous répondons donc qu'il y a infiniment moins de preuves à cette absurdité inconcevable qu'est l'évolutionnisme, lequel fait sortir le plus du moins, à savoir le miracle de la conscience d'un tas de terre ou de cailloux.

⁂

Il y a d'ailleurs, en faveur de la primauté de l'Esprit, des preuves extrinsèques non négligeables, et qui résultent de la nature même de l'homme. Si tout a commencé par la matière et s'il n'y a pas d'Esprit, donc pas de Dieu, comment s'expliquer que les hommes aient pu croire fermement le contraire pendant des millénaires, et qu'ils aient même déployé un maximum d'intelligence à l'affirmer et un maximum d'héroïsme à le vivre ? On ne saurait invoquer le progrès, car les athées et les matérialistes ne sont nullement supérieurs aux croyants et aux métaphysiciens, pour dire le moins, et d'ailleurs on ne voit nulle part un passage évolutif de ceux-ci à ceux-là ; les idées matérialistes se sont manifestées et répandues sous nos yeux et dès le « siècle des lumières », sans qu'il soit possible de constater là une évolution, donc une ascension qualitative, bien au contraire. Quand un homme perd la foi à cause d'une expérience personnelle nullement concluante, peut-on parler de progrès, et quand inversement un homme se convertit sous l'impulsion de la grâce, peut-on parler de déchéance ? Le moins qu'on puisse dire c'est qu'aucun critère ne le permet, dans un cas pas plus que dans l'autre ; et d'une manière générale, comment peut-on invoquer l'argument de progrès intellectuel avec une arrière-pensée d'évolution transformante, alors que l'intelligence et la moralité est partout en baisse et que l'humanité dégénère sous nos yeux, mentalement aussi bien que physiquement ? On ne peut nier de bonne foi que les anciens et les scolastiques savaient raisonner, et mieux en tout cas que les cerveaux pervertis par l'existentialisme, le relativisme, le psychologisme et le biologisme, — autant de préjugés qui ruinent l'esprit, — ni que les hommes avaient autrefois beaucoup plus de caractère que de nos jours ; sans parler d'autres qualités qui se raréfient de plus en plus, dans le cadre du culte stupide et avilissant de « notre temps ».

L'existentialisme est proprement l'« ésotérisme de la sottise », selon une expression que nous avons entendue quelque part. En fait, cette haine de l'« abstraction », c'est-à-dire de l'intelligence, et cet empressement parfaitement inhumain à « penser » comme le font les esprits les plus rudimentaires, voire les animaux, se sont infiltrés partout et même dans la théologie, depuis que celle-ci est passée aux mains du clan moderniste ; c'est dire qu'il ne saurait s'agir là de théologie au sens propre, ni même simplement de philosophie. L'ingéniosité avec laquelle on tue l'intelligence n'est pas intrinsèquement de l'intelligence, car celle-ci est l'adéquation au réel, non exclu-

sivement au phénomène brut ; le pire est quand ce phénomène est du subjectivisme, c'est-à-dire quand le sentiment arbitraire tient lieu de fait objectif et partant de vérité, si bien qu'on en arrive à cette absurdité qu'est la « vérité personnelle », la vérité que l'homme « crée » et qui est vraie « pour lui ». Il est dans la nature de l'existentialisme de glisser dans le subjectivisme pur et simple, — l'erreur étant « vraie » puisqu'elle existe, — ce qui est au rebours de la mise en valeur intellectuelle du phénomène de la subjectivité (1).

Ceux qui soutiennent l'argument évolutionniste d'un progrès intellectuel aiment à expliquer les idées religieuses et métaphysiques par des facteurs psychologiques inférieurs, tels que la peur de l'inconnu, l'espoir infantile d'un bonheur perpétuel, l'attachement à une imagerie devenue chère, l'évasion dans les rêves, le désir d'opprimer autrui à bon compte, *et caetera* ; comment ne voit-on pas que de tels soupçons, présentés sans vergogne comme des faits démontrés, ne résistent pas au moindre examen, qu'ils comportent au contraire des inconséquences et impossibilités psychologiques dont l'évidence est aveuglante ? Si l'humanité a été stupide pendant des millénaires, on ne s'explique pas comment elle a pu cesser de l'être, d'autant que ce fut dans un laps de temps relativement très court ; et on se l'explique d'autant moins quand on observe avec quelle intelligence et quel héroïsme elle a été stupide pendant si longtemps et avec quelle inintelligence philosophique et quelle décadence morale elle est devenue enfin « lucide » et « adulte ». Nous ne voyons d'ailleurs pas de quel droit ni avec quelle logique on puisse qualifier de progressive une civilisation qui se caractérise par la laideur et la vulgarité et qui, à part les dégâts spirituels, aboutit à la destruction

(1) Il importe de ne pas confondre « subjectivité » et « subjectivisme » : le premier terme indique ce qui est propre au sujet en tant que tel, tandis que le second signifie un déséquilibre, à savoir la primauté abusive du subjectif sur l'objectif ; dans ce cas, la subjectivité n'est plus la faculté d'adéquation, elle devient au contraire le parti pris de l'illusion.

des ressources naturelles dont nous vivions ; qui, à force de remèdes, oublie le patient et finit par le tuer (2).

Dans le même ordre d'idées, nous ferons valoir que les idées de « Grand Esprit » et de primauté de l'invisible ou du spirituel sont naturelles à l'homme, ce qui n'a même pas besoin d'une démonstration ; or ce qui est naturel à la conscience humaine, laquelle se distingue de la conscience animale par sa pénétration, son objectivité et sa totalité, — sa capacité d'absolu et d'infini pourrions-nous dire, — ce qui est naturel à la conscience humaine prouve *ipso facto* sa vérité essentielle, la raison d'être de l'intelligence étant l'adéquation au réel (3).

L'Intellection et la Révélation sont « surnaturellement naturelles » à l'homme ; leur refus aussi est une possibilité de la nature humaine, bien entendu, sans quoi il ne se produirait pas, mais c'est parce que l'homme, étant intégralement intelligent, est par là-même intégralement libre ; ce qui signifie par voie de conséquence que, seul parmi les créatures terrestres, il est libre d'aller à l'encontre de sa nature. Or il n'a cette liberté qu'à la suite d'une chute qui, précisément, le sépare d'abord de cette Révélation immanente qu'est l'Intellection, et ensuite le dresse en fin de compte contre la Révélation prophétique qui, elle, supplée à l'absence d'une Connaissanse

(2) Un trait caractéristique de « notre temps » est qu'on attache partout « la charrue devant les bœufs » : ce qui normalement devrait être le moyen devient la fin, et inversement. Les machines sont censées être là pour les hommes, mais en fait les hommes sont là pour les machines ; alors qu'autrefois les routes étaient là pour les villes, maintenant les villes sont là pour les routes ; au lieu que les *mass media* soient là pour la « culture », celle-ci est là pour les *mass media*, et ainsi de suite. Le monde moderne est un enchevêtrement inextriquable de roulements que personne ne peut arrêter.

(3) Nous avons entendu dire quelqu'un que les ailes des oiseaux prouvent l'existence de l'air, et que de même le phénomène religieux, commun *a priori* à tous les peuples, prouve l'existence de son contenu, à savoir Dieu et la survie ; ce qui est pertinent, si on se donne la peine de l'examiner en profondeur.

innée et pour ainsi dire congénitale, et en y suppléant la réveille, du moins en principe.

Les arguments extrinsèques contribuent à prouver, à titre de points de repère ou de clefs, la primauté intellectuelle et existentielle de l'Esprit, mais nous n'avons nul besoin de ces preuves, redisons-le une fois de plus ; s'il est des gens pour qui l'ombre de tel animal ne prouve pas la présence de l'animal réel, ou pour qui le bruit d'une chute d'eau ne prouve pas la proximité de l'eau, cela ne saurait signifier que notre connaissance de cet animal ou de cette eau dépende forcément ou exclusivement de l'ombre ou du bruit. Notre axiome, c'est d'une part que tout ce qui existe se trouve inscrit *a priori* dans la substance théomorphe de notre intelligence, — il n'y a pas de conscience intégrale qui ne prolonge la Conscience absolue, — et d'autre part que l'actualisation intellectuelle du réel ou du possible est fonction, soit de la perfection de notre nature, soit d'un facteur externe qui mette en valeur cette perfection ou qui la réalise si elle est partielle ; un facteur tel que la Révélation ou, d'une façon plus particulière, tel qu'une expérience provoquant le ressouvenir archétypique dont parlait Platon.

***

La liberté de l'homme est totale, mais elle ne saurait être absolue, la qualité d'absolu n'appartenant qu'au seul Principe suprême et non à sa manifestation, fût-elle directe ou centrale. Dire que notre liberté est totale, signifie qu'elle est « relativement absolue », c'est-à-dire qu'elle l'est sur un plan donné et dans certaines limites ; pourtant, notre liberté est réelle, — celle d'un animal l'est aussi d'une certaine manière, sans quoi l'oiseau en cage ne se sentirait pas privé de liberté, — et elle l'est parce que la liberté en tant que telle est la liberté et rien d'autre, quelles que puissent être ses limites ontologiques. Quant à la Liberté absolue, celle du Principe divin, l'homme y participe dans la mesure où il s'y conforme, et cette possibilité de communion avec la liberté en soi ou avec l'Absolu provient précisément

du caractère total de notre liberté pourtant relative ; ce qui revient à dire qu'en Dieu et par lui, l'homme peut rejoindre la Liberté pure ; en Lui seul nous sommes absolument libres.

Et voici où nous voulons en venir : admettre que l'homme se situe par définition entre une Intellection qui le relie à Dieu et un monde qui a le pouvoir de l'en détacher, que par conséquent l'homme, étant libre corrélativement à son intelligence, possède la liberté paradoxale de vouloir se faire Dieu à son tour, c'est admettre du même coup que la possibilité d'une rupture entre l'Intellection et la simple raison est donnée d'avance, par l'ambiguïté même de la condition humaine ; car le *pontifex* suspendu entre l'Infini et le fini ne peut pas ne point être ambigu, si bien qu'il est inévitable que « le scandale arrive » : qu'en fin de compte l'homme — à partir de la chute originelle et de chute en chute — aboutisse au luciférisme rationaliste, lequel se tourne contre Dieu et par là s'oppose à notre nature, et contre notre nature, et par là s'oppose à Dieu. La raison isolée de son contexte surnaturel est forcément contre l'homme, et donne nécessairement lieu en fin de compte à une pensée et une forme de vie toutes deux contraires à l'homme ; contraires au créé et par là-même à l'Incréé, et inversement. En d'autres termes : l'Intellection n'est tout à fait à l'abri qu'en Dieu, et chez tels hommes que Dieu a exempts de certains risques de la nature humaine ; mais elle n'est pas — et ne peut pas être — à l'abri dans l'homme comme tel, pour la simple raison que l'homme comporte par définition l'individualité et que la présence de celle-ci, précisément, crée le risque de la rupture d'avec le pur Intellect, donc de la chute.

D'une manière analogue, la Révélation, du fait que d'une part elle vient de l'extérieur et que d'autre part elle revêt une forme, donc une limite, comporte *a priori* la fatalité d'une opposition de la part de l'homme ; l'individualité entraîne la tentation de s'opposer, non seulement à ce qui la dépasse intérieurement, mais aussi à ce qui lui est imposé de l'extérieur, et *a fortiori* à ce dont elle perçoit rationnellement les limitations ; et celles-ci sont inévitables dès

lors que la Révélation est forcément une forme qui comme telle se distingue d'autres formes et les exclut, et qui en tant que forme ne peut pas éviter certains écueils, car « Dieu seul est bon » ; ce qui ne saurait impliquer que la Révélation ne soit pas, pratiquement et intrinsèquement, digne d'une confiance illimitée.

Est humain ce qui est naturel à l'homme, et est naturel à l'homme, le plus essentiellement ou le plus spécifiquement, ce qui se réfère à l'Absolu et par conséquent indique le dépassement de l'humain terrestre (4). Et, avant même les symboles, les doctrines et les rites, notre subjectivité même indique le plus clairement possible notre référence à l'Esprit et à l'Absolu ; sans la primauté absolue de l'Esprit, la subjectivité relative ne serait ni possible ni concevable, elle serait comme un effet sans cause ; et cela est d'une évidence à la fois intellectuelle et existentielle, au regard de laquelle les mots sont comme des pléonasmes ou des trahisons.

L'intelligence séparée de sa source supra-individuelle, avons-nous dit, s'accompagne *ipso facto* du vice d'orgueil ; inversement, cet orgueil empêche l'intelligence devenue rationaliste de remonter à sa source ; il ne peut que nier Dieu et le remplacer par la matière ; c'est de celle-ci qu'il fait jaillir la conscience, dans la mesure où il ne peut la nier en la réduisant — et les essais ne manquent pas — à une sorte de matière particulièrement raffinée ou « évoluée » (5). Plutôt que de s'incliner devant l'évidence

(4) Le mot « humanisme » constitue un curieux abus de langage du fait qu'il exprime une notion qui est contraire à l'humain intégral, donc à l'humain proprement dit : en effet, rien n'est plus inhumain au fond que le « purement humain », l'illusion de construire un homme parfait à partir de l'individuel et du terrestre, alors que l'humain idéal tire sa raison d'être, et tout son contenu, de ce qui dépasse l'individu et la terre.

(5) Que l'on parle d'« énergie » plutôt que de « matière » — et autres subtilités de ce genre — ne change rien au fond du problème et ne fait que reculer les limites de la difficulté. Notons qu'un soi-disant « sociobiologiste » — ce mot est tout un programme — a poussé l'ingéniosité jusqu'à remplacer la matière par des « gènes » dont l'égoïsme aveugle, combiné avec un instinct de fourmis ou d'abeilles, aurait fini par constituer non seulement les corps mais aussi la conscience et en fin de compte l'intelligence humaine, miraculeusement capable de disserter sur les gènes qui se sont amusés à la produire.

de l'Esprit, la raison orgueilleuse niera sa propre nature qui pourtant lui permet de penser ; dans ses conclusions concrètes, elle manque autant d'imagination et de sens des proportions que de perspicacité intellectuelle, et c'est là précisément une conséquence de son orgueil. *Corruptio optimi pessima :* c'est ce que prouve, une fois de plus, la monstrueuse disproportion entre l'habileté de la raison devenue luciférienne et la fausseté de ses résultats ; on gaspille des torrents d'intelligence pour escamoter l'essentiel et pour prouver brillamment l'absurde, à savoir que l'esprit a fini par surgir d'un monceau de terre — ou disons d'une substance inerte — à travers des milliards d'années dont la quantité, au regard du résultat supposé, est dérisoire et ne prouve rien.

Il y a là une perte du sens commun et une perversion de l'imagination qui n'ont plus rien d'humain, et qui ne peuvent s'expliquer que par le parti-pris scientiste bien connu de tout interpréter par le bas ; d'échafauder n'importe quelle hypothèse, pourvu qu'elle exclue les causes réelles, lesquelles sont transcendantes et non matérielles, et dont la preuve concrète et tangible est notre subjectivité, précisément.

***

L'essence du réel, c'est le banal, semblent dire les scientistes. A quoi nous pourrions répondre : l'essence du réel, c'est le miraculeux ; le miracle de la conscience, de l'intelligence, de la connaissance. Au commencement était, non la matière, mais l'Esprit, qui est l'alpha et l'oméga.

L'Esprit est la Substance, la matière est l'accident : c'est-à-dire que la matière n'est qu'une modalité contingente et transitoire du rayonnement de l'Esprit, qui projette les mondes et les cycles tout en demeurant transcendant et immuable. Ce rayonnement produit la polarisation en sujet et objet : la matière est le point de chute du pôle objectif, la

conscience sensorielle étant le phénomène subjectif correspondant. Pour les sens, l'objet c'est la matière, ou disons le domaine physique perceptible ; pour l'Intellect, la réalité objective c'est l'Esprit sous toutes ses formes. C'est par lui que nous existons et que nous connaissons ; s'il n'était pas immanent aux substances physiques, celles-ci ne sauraient exister un instant. Et dans cet Esprit, précisément, l'opposition sujet-objet se trouve résolue ; elle se résoud dans l'Unité à la fois transcendante et immanente. L'alpha comme l'oméga, tout en nous dépassant infiniment, résident au fond de notre cœur (6).

Ce que nous pouvons et devons connaître, nous le sommes ; et c'est pour cela que nous pouvons le connaître, infailliblement, à condition d'être libérés des voiles qui nous séparent de notre vraie nature. Ces voiles, l'homme se les impose parce que sa volonté luciférienne s'identifie avec eux ; parce qu'il croit donc se reconnaître en eux. Et parce que, par conséquent, les enlever c'est mourir ; c'est là du moins le sentiment de l'homme aussi longtemps qu'il n'a pas compris que « Je suis noire, mais belle ».

Frithjof SCHUON.

(6) La clef des mystères delphiques, c'est : « Connais-toi toi-même » (*Gnôti seautón*) ; connaître la nature de la subjectivité, c'est connaître la structure du monde.

L'UNITÉ TRANSCENDANTE DES RÉVÉLATIONS SELON NICOLAS DE CUES (*)

Nicolas de Cues, nous l'avons dit, a consacré deux ouvrages au problème de la pluralité des religions : « *La Paix et la Foi* « (1453), qui a l'ambition d'accorder les élites de toutes les religions, et « *L'examen critique du Coran* » (1461), destiné à montrer que les dogmes essentiels du christianisme ne sont pas contredits par le Livre sacré des musulmans.

Avant d'examiner les thèses de notre auteur, il convient de remarquer que leur exposition se justifiait, à ses yeux, par le souci de mettre fin aux guerres impitoyables que se livraient, à cette époque, chrétiens et musulmans. Dans le regard qu'il porte sur les événements, tout particulièrement la prise de Constantinople par les Turcs et les persécutions qui l'accompagnèrent, on comprend aussitôt qu'il se situe au-delà des exotérismes en présence, puisqu'il refuse le titre de guerre sainte à des combats en réalité fratricides : « *Sous des prétextes religieux on voit la plus grande partie des hommes prendre les armes les uns contre les autres et se forcer par des menaces de mort à de mutuelles apostasies.* » (p. 416) (35)

Mais si la religion n'est qu'un prétexte, ce n'est pas parce que Nicolas de Cues assigne à ces guerres d'autres causes. Si les guerres religieuses ne sont qu'en apparence, pour lui, des guerres *de* religion, ce n'est pas en fonction d'une perspective réductrice qui leur donnerait le sens de guerres en réalité éco-

(*) Suite et fin. Cf. *E.T.* n° 463.

(35) Nos citations sont extraites de : « Œuvres choisies de Nicolas de Cues », traduction et préface de Maurice de Gandillac, 1942.

nomiques ou politiques. Les hommes s'affrontent consciemment pour des motifs religieux, mais ces motifs ne sont que des prétextes, c'est-à-dire des justifications fausses que pour cette seule raison qu'à travers les différentes croyances, une foi identique guide les esprits : *« Car c'est Toi seul qu'ils vénèrent à travers les objets apparents de leur culte et c'est à cause de Toi que naît la guerre religieuse. »* (p. 417) Aussi est-ce en cela qu'elle est absurde, puisqu'elle oppose le même au même.

On ne parle du prétexte d'une conduite de la part d'un sujet que si ce dernier est cynique ou inconscient des vrais motifs de son action. Pour le Cusain, les guerres de religion ne sont pas des guerres cyniques mais des affrontements sincères ; c'est la sincérité des croyants qui est, dans ce cas, une inconscience — une inconscience relative à l'égard de ses propres motifs ou une inconscienc totale à l'égard des motifs de l'adversaire. En fin de compte, c'est la diversité des révélations qui, parce qu'elle est la condition nécessaire de la foi authentique des peuples, les sépare illusoirement. C'est d'ailleurs parce qu'il est platonicien que Nicolas de Cues peut écrire : *« Personne, en effet, en tout ce qu'il désire, ne désire en vérité que le Bien que tu es. »* On sait que pour Platon : « Nul n'est méchant volontairement », c'est dire que le seul désir absolument sincère est le désir même du Bien.

***

Ces considérations sur la nature des « guerres de religion » seront mieux comprises par le bref résumé suivant des thèses cusaines relatives à l'origine des révélations, aux raisons de leur diversité et des dissensions que cette diversité fait naître.

S'il faut une révélation, c'est que *« peu d'hommes jouissent d'assez de loisirs pour pouvoir atteindre à la conscience de soi. La majorité, distraite par les soins absorbants du corps, ne peut donc s'élever jusqu'à Toi qui es le Dieu caché. »* (p. 417). Chez une

minorité d'hommes, l'intellect peut *« retourner de façon fructueuse à son origine »* par l'union à Dieu. L'étonnement devant la Nature suffit, chez ces derniers, à éveiller l'esprit et à le sortir de l'ombre où il est ici-bas absorbé. Il faut entendre, ici, le mot « loisir » dans son sens le plus profond. L'homme qui a du loisir est l'homme qui peut vivre le *« vacare Deo »*, dont l'attention est si libre qu'elle équivaut à une prière, chez qui l'étonnement est réveil des « notions premières » déposées en tout intellect, alors que l'homme qui n'a pas de loisir est « distrait » au sens pascalien du mot. Le loisir supposé ici est donc un loisir intérieur, c'est-à-dire un détachement, et définit un « naturel métaphysicien » et non, en principe, un statut social. La doctrine hindoue des castes ne contredit pas ces considérations.

Pour la majorité des hommes, le « retour » ne peut se faire que s'ils reçoivent une « instruction » : *« Aux diverses nations tu as envoyé divers Prophètes et divers maîtres, les uns en un temps, les autres en un autre temps. »* C'est dire que les religions relèvent d'une nécessité « relativement absolue », puisque, d'une part, une minorité d'hommes peut en faire l'économie et que, d'autre part, elles se diversifient en fonction des « nations » à qui elles sont destinées. Les contours mentaux de ces nations ne sont pas sans jouer le rôle de receptacle déjà qualifié de la Parole divine : *« Ces lois, ils les reçurent absolument comme si Toi-même, Roi des rois, tu leur avais parlé face à face, de façon qu'ils crurent entendre non pas leur propre voix mais bien la Tienne à travers la leur* [celle des « envoyés »]. » (p. 417)

La Révélation est donc le fruit de trois voix : la voix du peuple ou de la nation (les deux expressions sont interchangeables si l'on entend par là toute multitude homogène unie par des caractères naturels ou culturels communs), celle du Dieu caché (le Roi des rois), et enfin celle des envoyés. Cette description de la structure de la Révélation permet de donner tout son sens à l'adage : « *Vox populi vox Dei.* » Mais il faut pour cela écouter la trop fameuse mésinterprétation que pourrait donner de cet adage l'exégèse « moderne », pour laquelle cela ne veut rien dire d'autre que ceci : le peuple a illusion d'entendre

autre chose que sa propre voix dans la voix des envoyés. Cette interprétation réduirait la Révélation aux contextes culturels où elle se manifeste. Soulignons donc brièvement que pour le Cusain la parole prophétique est pure de tout contexte culturel particulier, en tant qu'elle est « parole émise ». La naissance virginale du Verbe incarné ou la descente du Coran dans le Prophète illetré indiquent assez cette non-relativité. En second lieu, en tant qu'elle est « parole reçue » par la nation, la Révélation « s'habille » des contours mentaux propres à cette nation. Mais cela implique une acceptation de ces contours mentaux, la reconnaissance de leur possibilité d'être théomorphes. Pour une nation, entendre sa propre voix dans la voix de la Prophétie, c'est trouver son identité culturelle dans cette Prophétie parce que justement la Miséricorde divine accepte de se revêtir de cette identité. Si l'eau doit sa couleur au receptacle qui la reçoit, ce dernier voit sa couleur assumée par l'eau qui s'y répand et ses capacités de receptacle actualisées par cette présence même.

Quelle est, enfin, la raison des dissensions entre les différentes révélations ? « *C'est une loi de notre condition d'hommes terrestres qu'une longue habitude devienne pour nous une seconde nature et soit tenue pour vérité et défendue comme telle.* » C'est dire que la religion est un « habitus » dans lequel la nature particulière des peuples est assumée. Toute culture est une seconde nature et elle ne peut le devenir qu'à condition d'être puissance d'universalité, mais elle reste seconde par rapport à la nature particulière où elle s'est greffée. La culture serait inutile si la nature de tel être ou de telle nation possédait par elle-même cette puissance d'universalité. Ou si cette puissance d'universalité était encore opérative. Ce qui n'est possible, nous l'avons vu, que très exceptionnellement, et ce qui est en tout cas exclu pour un peuple dans sa totalité. Exception faite bien sûr de l'humanité primordiale dont la nature est, si l'on peut dire, une culture religieuse spontanée. Aussi chaque culture religieuse a le statut d'une « universalité particulière », puisqu'elle est universelle en tant qu'elle permet le destin universel de l'âme humaine, et particulière en tant qu'elle est un *habitus* et que par là

elle exclut cette possibilité pour d'autres cultures religieuses. La guerre n'est que la forme violente de cette exclusion.

***

La solution que « *La Paix de la foi* » prétend apporter aux conflits religieux est un Concile imaginaire tenu à Jérusalem où le Cusain réunit autour du Verbe et des apôtres Pierre et Paul, les représentants les plus qualifiés de toutes ou de presque toutes les religions : un Arabe, un Persan, un Grec, un Hindou, un Tartare, un Chaldéen, divers Européens seront rassemblés pour un dialogue, où la métaphysique est la seule langue admise. Les principes de ce surprenant exercice d'« œcuménisme » sont les suivants :

« *Quel vivant ne désire la vie, quel être ne désire l'être ? Or Tu es le donneur de vie et le donneur d'être, c'est donc Toi qu'à travers la diversité des rites ils semblent tous chercher diversement et à travers la diversité des noms divins, c'est Toi qu'ils nomment, car tel que Tu es en Toi-même, Tu demeures inconnu à tous et ineffable.* » (p. 417)

« *S'il advient qu'il soit impossible de faire disparaître cette différence des rites et que cette différence même paraisse souhaitable pour augmenter la dévotion, chaque religion s'attachant avec plus de vigilance à ses cérémonies comme si elles devaient plaire davantage à Ta Majesté ; que du moins comme Tu es unique, il y ait une seule religion, un seul culte de latrie.* » (p. 417)

« *La vérité est une et ne peut échapper à un entendement vraiment libre. Toute la diversité des religions doit donc céder la place à une seule foi orthodoxe.* » (p. 418)

C'est en particulier cette dernière citation qui résume parfaitement la nature de la « merveilleuse diplomatie » du Concile de Jérusalem : un essai de « transposition métaphysique » des dogmes chrétiens destiné à les faire admettre à toutes les religions. Cette transposition n'est possible que par une pénétration des dogmes par la gnose d'un intellect « vraiment libre », c'est-à-dire vraiment rendu à lui-même.

La métaphysique est ici supérieure à la religion et la gnose donne la clé des dogmes.

Il est impossible de développer ici en détail ces essais de transposition, puisqu'ils engagent toute la métaphysique cusaine et exigeraient une étude pour eux-mêmes. Il en est particulièrement ainsi de la Trinité formulée en termes d'« Unité - Egalité - Synthèse ». L'Incarnation, la double nature du Christ, la Filiation, l'identité du Verbe et de la Sagesse sont les principaux thèmes du dialogue, parce qu'ils sont les dogmes clés par quoi le Christianisme se définit et donc s'oppose aux autres religions. Pour une raison plus particulière aux difficultés que font naître les exégèses musulmanes du Coran, la Passion du Christ sera un des thèmes centraux de l'« *Examen critique du Coran* ».

***

On peut dire à la fois que Nicolas de Cues a affirmé l'unité transcendante des religions et qu'il a fait des dogmes chrétiens la clef de voûte de cette unique foi orthodoxe dont le meilleur nom serait : la *religio perennis*. Ces deux affirmations ne sont pas incompatibles : « Toute forme traditionnelle est supérieure aux autres sous un certain rapport, et ce rapport marque même la raison suffisante de telle forme ; c'est toujours ce rapport qu'a en vue celui qui parle au nom de sa religion ; ce qui compte, dans la reconnaissance des autres formes traditionnelles, c'est le fait — exotériquement inconcevable — de cette reconnaissance et non le mode ou le degré de celle-ci (36). » La reconnaissance de l'Islam aussi relative soit-elle est bien présente dans l'« *Examen critique du Coran* », puisque Nicolas de Cues admet de Mohammed *« qu'il rendait publiques certaines paroles rèçues d'en Haut, qui contenaient Dieu en signes et en figures »*. La relativité de cette reconnaissance est évidente en ce qui suit : *« Qu'ils [Moïse et Mohammed] ne purent pourtant par eux-mêmes,*

(36) F. Schuon, « De l'Unité transcendante des Religions », p. 52 - 53, éd. du Seuil, 1979.

ni eux ni aucun homme, exposer la route à suivre pour atteindre Dieu. » (p. 507) On le voit, Nicolas de Cues affirme partout la prééminence du Christ et considère l'opposition de l'Islam au Christianisme non pas comme le fruit d'une perfidie mais d'une ignorance.

***

La caractéristique fondamentale du mode de reconnaissance des autres religions par notre auteur, aussi paradoxal que cela paraisse, est d'être « chrétienne » ou mieux, « christique ». Nicolas de Cues fonde, en effet, une « Foi » sur une « Gnose ». Cela n'est possible que si l'objet de la croyance n'est pas autre que l'objet de la connaissance. Or cette identité est, au yeux du Cusain, parfaite en la personne du Christ, Sagesse incarnée. Si l'unité des religions n'est possible que par la gnose, elle n'est donc possible que par le Christ. Ou, autrement dit, le « Verbe incarné » est la gnose devenue dogme pour que le dogme devienne gnose (37). Pour Nicolas de Cues la religion parfaite est une métaphysique incarnée, sans que pour autant la métaphysique parfaite soit une religion désincarnée.

Il n'y a pas de métaphysique parfaite sinon « l'Esprit de Dieu », qui est la connaissance que l'Absolu a de lui-même. Cette Connaissance est aussi Amour, autrement dit, Religion descendue de l'Absolu vers le relatif pour ramener ce dernier à Lui.

André CONRAD et Jean BORELLA.

(37) Ce qui n'est qu'une paraphrase de la célèbre expression de Saint Irénée.

LE NEMBUTSU EN TANT QUE RESSOUVENIR

Le mot japonais *nembutsu* est une abréviation de la formule *Namu Amida Butsu* (en sanscrit : *namo-mitâbhâya-buddhâya*), dont le sens littéral est « Hommage au Bouddha Amitâbha », expression qui implique les idées de vénération, de prendre refuge et d'abandon confiant. Quant au nom *Amitâbha,* il est composé des deux racines *amitâ* («infini ») et *abha* (« lumière ») ; une variation de ce nom, également courante dans le bouddhisme mahâyânique, est *Amitâyus* (« durée sans fin »), l'équivalent de l'expression « vie éternelle » dans les langues sémitiques. Il importe de signaler le fait que, dans le symbolisme des quatre directions, le Bouddha Amitâbha est associé à celle de l'ouest, d'où le nom de « Paradis occidental » dont ce Bouddha est le Régent : la « Terre Pure » (*Jôdo-shin*) en est la transposition sur le plan universel.

Or, selon une tradition du *Mahâyâna,* le Bodhisattva Dharmâkara — ou futur Bouddha Amitâbha — énonça, parmi ses quarante-huit « vœux essentiels pour le bonheur des êtres », celui (le dix-huitième) de ne pas vouloir devenir Bouddha, si tous ceux qui invoqueront son Nom ne peuvent également devenir Bouddha. C'est pourquoi, lorsque Dharmâkara vint à se transfigurer en Bouddha Amitâbha ou Amida, l'invocation du Nom de celui-ci fut aussitôt le moyen pour tous les hommes y mettant leur foi, de « devenir Bouddha » eux-mêmes. Cette possibilité leur fut donc offerte, non comme se trouvant dans leur « pouvoir propre », mais dans le « pouvoir de l'autre » à travers le Vœu essentiel d'Amida, issu de sa Compassion et conduisant à la naissance dans la Terre Pure qui, au sens plénier, n'est autre que l'état de *nirvâna* ou de la Bouddhéité.

Mais avant d'entrer dans le vif du sujet, disons quelques mots de la doctrine concernant le Bodhisattva

et qui est à l'origine même de ce que nous venons d'aborder, doctrine que l'on rencontre non seulement dans le Mahâyâna, mais aussi dans le bouddhisme du Theravâda basé sur le Canon Pâli. En effet, s'il existe des différences dans l'enseignement et les méthodes de ces deux Ecoles, l'idéal bodhisattvique, tout en représentant un aspect essentiel du Mahâyâna, n'est pourtant pas absent de l'idéal theravadin. Il suffit de lire les *Jâtakas* ou récits des naissances antérieures du Bouddha Sakyamuni, pour trouver les caractéristiques — d'ordre mythologique (1) — attribuées à la notion de « Bodhisattva » dans les siècles qui suivirent le début du bouddhisme. Ces récits étaient courants longtemps avant que n'apparût une distinction entre le Theravâda et le Mahâyâna ; depuis lors ils sont restés des moyens habituels d'enseignement populaire, qui se rencontrent dans tous les coins du monde bouddhiste. Néanmoins il est juste de dire que, avec le Mahâyâna, le Bodhisattva se dresse comme type au centre du tableau mondial, à tel point que « le Vœu du Bodhisattva » de se consacrer sciemment au salut de tous les êtres sans exception pourrait bien être considéré comme caractérisant l'entrée d'un homme dans le Mahâyâna en tant que tel ; vu sous cet angle, tout ce qui arrive avant cette prise de décision doit être considéré comme une aspiration seulement, dans l'attente que lui soit donnée cette expres-

(1) L'adjectif « mythologique » a été utilisé ici à dessein, afin d'attirer l'attention sur un trait important de la transmission traditionnelle que la terminologie moderne a tendance à sous-estimer. Le terme grec *mythos,* d'où vient notre mot, signifiait à l'origine tout simplement un récit et non une sorte particulière de récit, supposé fictif, comme de nos jours. Il était admis qu'un tel récit fût porteur de vérité, car pour la mentalité non frelatée des peuples formés par les grands mythes, n'importe quelle autre conception de ces derniers aurait été dépourvu de sens ; l'idée d'une littérature de fiction considérée comme un moyen passager de divertissement était tout à fait étrangère à cette mentalité, de même que l'idée d'une allégorie inventée, si élevé que fût son but. En tant que facteur de l'intelligence humaine, un « sens mythologique » correspond à toute une dimension de la réalité qui, à défaut de ce sens, resterait inaccessible. Essentiellement, les mythes n'appartiennent à aucune époque particulière ; les événements qu'ils relatent sont toujours très actuels, ce qui constitue le secret de leur influence puissante sur l'âme humaine, siècle après siècle.

sion formelle qu'est la prononciation du vœu, le moment venu.

Le mot « Bodhisattva » de par sa racine désigne un être qui manifeste une évidente affinité pour l'Illumination (*bodhi*), un être qui y tend à la fois volontairement et instinctivement. Dans le cadre de la voie bouddhiste, c'est celui qui est parvenu à un degré élevé de connaissance (2) ; un tel homme est le disciple consacré du Bouddha en principe et en fait. Si tout cela est habituellement connu, ce qui nous concerne plus particulièrement ici cependant, c'est d'exprimer l'aspect le plus caractéristique de la vocation bodhisattvique telle qu'elle est définie par les termes mêmes du Vœu : « Moi un tel, en présence de mon Maître un tel, en présence des Bouddhas, j'évoque l'idée de l'Illumination... J'adopte toutes les créatures en les considérant comme ma mère, mon père, mes frères, mes fils, mes sœurs, et ma parenté... Pour le bien des créatures, je pratiquerai la charité, la discipline, la patience, la force, la méditation, la sagesse (3)

(2) Au Tibet, le mot qui équivaut au terme « Bodhisattva », à côté de ses emplois plus techniques, est couramment utilisé là où en français nous utiliserions l'expression « un saint homme », ce qui n'a en fait rien de surprenant, puisqu'une sainte personne présente manifestement les traits caractéristiques d'une Bodhisattvaïté naissante.

(3) Il s'agit des six *pâramitâs* ou « Vertus transcendantes ». D'après le Mahâyâna, *dâna*, l'empressement à se mettre au service des autres, c'est-à-dire la charité au sens le plus large du terme, constitue la première de la liste comme étant le « signe » permettant de reconnaître un Bodhisattva. Il est peu vraisemblable, cependant, qu'un homme puisse atteindre un tel degré d'abnégation de soi sans épouser au préalable une vie disciplinée d'inspiration religieuse : *shila*, sous son double aspect d'abstention du péché et de conformation active aux prescriptions rituelles, doctrinales et autres de la religion concernée ; une telle conformation ne va pas sans effort, *virya* : l'esprit combatif. En complément des vertus ci-dessus mentionnées, vient naturellement *shanti*, le contentement, le repos dans son être propre. C'est après une certaine fusion de ces trois vertus, que l'on peut s'attendre à ressentir fortement une inclination pour *dâna*, indiquant de ce fait celle qui se rapporte à la vocation d'un Bodhisattva. Les deux dernières vertus, d'abord *dhyâna*, la contemplation, elle-même impliquant le discernement entre le Réel et l'illusoire, puis *prajñâ*, cette Sagesse transcendante qui est la synthèse de toutes les autres vertus, complètent le cadre de vie de ceux qui suivent le Mahâyâna. Evidemment, ce modèle global peut être appliqué aussi à une autre religion que le bouddhisme.

et les moyens de réalisation... Que mon Maître daigne m'accepter comme un futur Bouddha. »

On s'apercevra que cette déclaration d'intention anticipe, implicitement, sur le vœu fait par le Bodhisattva Darmâkara, dont dérivent l'enseignement et la pratique de la Terre Pure. Celui qui avait d'abord fait vœu de se consacrer de tout son cœur au bien de ses semblables, « jusqu'au dernier brin d'herbe », comme il est dit, celui-là, après avoir parcouru la Voie pendant maintes vies — dans un cas exceptionnel comme celui du saint poète tibétain Milarepa, ce fut même au cours d'une seule vie —, se trouve évidemment prêt pour le grand Eveil. Ses efforts incessants, canalisés par des *upâyas* (moyens) convenablement assortis à chaque besoin successif, lui ont ouvert l'accès de *prajñâ*, la sagesse, par laquelle tout ce qui était auparavant opaque devient perméable par la lumière de la *bodhi* : c'est à ce moment crucial que le Bodhisattva renouvelle son vœu de secourir tous les êtres. Cependant, cette fois il donne à son vœu une tournure négative et plus intense, lorsqu'il dit : « *Je n'entrerai pas* dans le *nirvâna* avant d'être sûr que je puisse entraîner à ma suite toutes les autres créatures actuellement plongées dans l'ignorance et la souffrance qui en découle. » Par ce vœu, la compassion du Bodhisattva se dote d'une force irrésistible ; des siècles de bonnes œuvres passent comme un éclair ; des créatures innombrables sont arrachées à leur misère, jusqu'à ce qu'un beau jour, la coupe des mérites de Dharmâkara déborde, et voilà ! nous nous retrouvons face à face avec Amitâbha, déversant dans toutes les directions sa lumière salvatrice. Par cette déclaration, nous sommes amenés à comprendre que le vœu n'a pas manqué son but. Le Bouddha lui-même se tient devant nous, offrant la preuve tangible de l'efficacité du vœu en nous transmettant son Nom sous couvert du *nembutsu*. Désormais, celui-ci suffira pour faire traverser les eaux troubles du *samsâra* à tout être qui abandonnera en toute confiance son corps chargé de péchés à cet unique véhicule, tout comme l'austère patriarche Bodhidharma du *Zen* avait une fois confié sa sécurité au roseau ramassé au bord de l'eau et dont la tige si mince l'avait porté jusqu'à l'autre rive. Telle

est l'histoire de la naissance providentielle du Jôdo-shin.

***

Ramené à l'essentiel, le *Nembutsu* est avant tout un acte de ressouvenir, dont découlent finalement, d'une façon naturelle, l'attention concentrée (4) et, par voie de conséquence, la foi et la gratitude envers le Vœu : tout un programme de vie résulte de ces facteurs spirituels élémentaires.

Etant donné que le *nembutsu* a la propriété d'être un rappel et un catalyseur providentiel de la connaissance essentielle, personne ne devrait être surpris d'apprendre que des exemples comparables de liaison d'un Nom divin avec un *upâya* invocatoire se trouvent ailleurs qu'en Chine et au Japon ; les détails en seront naturellement différents, mais le même principe d'efficacité persistera néanmoins. Le signaler n'est, en aucune façon, combattre l'originalité spirituelle du message transmis par les deux grands patriarches Hônen et Shinran Shônin, dans le cadre du bouddhisme japonais, et dont les effets durent encore aujourd'hui ; au contraire, c'est une preuve supplémentaire de la possibilité universelle d'appliquer cette méthode aux besoins de l'humanité, et plus spécialement durant une phase du cycle mondial où l'emprise de la religion sur l'esprit humain semble s'affaiblir devant une manifestation massive et toujours croissante de dissipation, telle que l'histoire n'en avait jamais connue auparavant. Le fait que l'évidente accessibilité d'une telle méthode n'exclut pas les vues intérieures les plus profondes — c'est le contraire qui est vrai — est l'une des raisons de ce que le *nembutsu*, et les méthodes analogues existant ailleurs, ont servi comme des moyens puissants de régénération, même dans les circonstances les plus

(4) Dans le monde musulman, le mot *dhikr* (ressouvenir) désigne l'invocation pratiquée par les membres des confréries soufiques. Notons que le terme bouddhique *smrti* est l'équivalent sémantique du mot arabe *dhikr*.

défavorables — ce qui montre le degré de leur opportunité et de leur importance intrinsèque.

Comme exemple de mutuelle corroboration entre les traditions, j'ai choisi une forme d'invocation courante dans le monde tibétain et mongol où, cependant, elle n'est pas rattachée, comme au Japon, à une école particulière, mais où elle est, en fait, largement utilisée par des adhérents de toutes les écoles sans distinction. On aurait pu choisir d'autres exemples provenant de traditions non bouddhistes, mais il nous a paru préférable de nous limiter à ce choix plutôt qu'à d'autres plus proches de l'Occident ; ceci, à la fois, parce que nous pourrons continuer d'utiliser une terminologie commune et, tout particulièrement, parce que, dans la version tibétaine, le Bouddha Amitâbha est représenté d'une manière qui rend très manifeste la parenté de cette tradition avec le Jôdo-shin.

La formule opérative, dans ce cas, est la phrase de six syllables *Om mani padme Hum*, transmise par le Bodhisattva Tchenrezig (*Avalokitêshvara* en sanscrit, *Kwannon* en japonais). C'est son étroite parenté avec le Bouddha Amitâbha qui fournit le lien mythologique entre les deux traditions en question. Afin d'illustrer ce point, il est nécessaire de se reporter au moment où le Bodhisattva Dharmâkara se transfigura dans le Bouddha de la Lumière Infinie ; ce que nous allons dire maintenant sera comme une suite de l'histoire précédemment rapportée de l'ascension de Dharmâkara à la Bouddhéité.

Si l'on s'arrête pour examiner d'un peu plus près cette histoire, on se rendra compte d'un fait chargé de signification, à savoir qu'il serait possible, sans la moindre contradiction, de renverser les termes ci-dessus employés en disant qu'il s'agit d'un Amitâbha « sur le point de paraître » et qui a été remplacé par un Dharmâkara accompli. En d'autres termes, si la Bouddhéité, comme telle, représente un état de conscience ou de connaissance, la Bodhisattvaïté, quand elle est pleinement réalisée comme ici, représente la dimension dynamique de cette même connaissance, ou mieux : *elle est* cette connaissance en mode dynamique. Il est, de plus, évident que ce dernier mode de connaissance peut être réalisé seulement en rap-

port avec un objet visé ; si la délivrance des êtres souffrants est son motif avéré, alors cette qualité dynamique prendra nécessairement l'aspect de *compassion*, la vertu bodhisattvique telle qu'elle est déjà spécifiée dans la version élémentaire du Vœu, une vertu qui nécessite un monde pour sa pratique car, sans lui, la compassion serait sans objet.

En tant qu'expression dynamique de *Ce* qu'est statiquement la Bouddhéité, la Bodhisattvaïté appartient à ce monde ; c'est avec une logique parfaite que les enseignements du Mahâyâna ont traditionnellement identifié la Compassion avec la « Méthode ». La Méthode est la contrepartie dynamique de la « Sagesse », la qualité inhérente à la connaissance : essayez de séparer ces deux idées et elles rendront caduque toute application pratique, d'où le dicton mahâyânique que la Sagesse et la Méthode forment une éternelle syzygie, excluant toute possibilité de divorce. Le Bodhisattva incarne la Méthode qui s'exerce dans le *samsâra ;* le Bouddha personnifie la Sagesse en tant qu'elle est omniprésente dans le *nirvâna* : ceci nous conduit à deux triades complémentaires, à savoir « Bodhisattva - ce monde - la Méthode » et « Bouddha - le champ du Bouddha (= La Terre Pure) - la Sagesse ». « La vie humaine difficile à obtenir » est l'occasion de réaliser ces possibilités complémentaires ; et s'il est vrai qu'au cœur de chaque grain de sable se trouve un Bouddha, il n'est pas moins vrai que, dans tout être, un Bodhisattva en puissance est reconnaissable, en mode actif dans le cas de l'homme, en mode relativement passif dans le cas des autres êtres — nous disons « relativement » passif parce que ces êtres ont, eux aussi, la possibilité de devenir un Bouddha, par une naissance humaine préalable (5).

De tout ceci, il découle que l'activité d'un Bodhisattva pour le bien de tous les êtres ne perd pas son utilité, une fois la Bouddhéité atteinte ; la marche ascendante, depuis Dharmâkara jusqu'à Amitâbha,

(5) Pour un commentaire particulièrement éclairant de la parenté entre le Bodhisattva et le Bouddha, nous renvoyons le lecteur aux ouvrages de F. Schuon, *Images de l'Esprit*, chap. « Sur les traces du Bouddhisme », et *L'Œil du Cœur*, chap. « Le Mystère du Bodhisattva » dont notre texte est grandement redevable.

telle qu'elle est confirmée par le Vœu, doit nécessairement avoir sa contrepartie dans une descente sous un nouveau nom. Ce nom, en fait, est Tchenrezig ou Kwannon, lequel, selon le récit sacré, a pris naissance de la tête d'Amitâbha lui-même, devenant ainsi le dispensateur tout désigné d'une miséricorde qui n'est rien d'autre qu'une fonction de la Lumière nirvânique ; en Chenrezig, nous voyons un Dharmâkara pour ainsi dire « nirvâniquement re-né » — si cette expression est permise. Là encore, l'histoire de cet événement céleste est éclairante, puisqu'il est dit que Tchenrezig — dans l'accomplissement de la tâche miséricordieuse que lui avait confiée celui dont il naquit et qui fut son Maître : Amitâbha — commença à conduire tant d'êtres vers la Terre promise du Bouddha que les enfers se vidèrent. Cependant, quand ce Bodhisattva tourna les yeux vers le monde, comme l'avait fait son prédécesseur Dharmâkara avant de prononcer son vœu, il s'aperçut avec horreur que, dès qu'un groupe d'êtres qui suivaient sa trace montait hors de la ronde infernale des morts et des naissances, un autre groupe, avec une manifeste insouciance, se hâtait de remplir les places vacantes, si bien que la masse de souffrance samsârique restait en fait aussi grande qu'auparavant. Le Bodhisattva fut tellement écrasé de déception et de dépit que sa tête vola en éclats : sur ces entrefaites, le Bouddha vint au secours de son représentant en lui donnant une nouvelle tête. La même chose n'arriva pas moins de dix fois, jusqu'à ce que le Bodhisattva, sa onzième tête ayant été mise en place par Amitâbha, fut capable de reprendre sa mission sans nouvel empêchement.

Dans l'iconographie tibétaine, Tchenrezig est fréquemment représenté avec ses onze têtes, forme connue à juste titre sous le nom de « Grand Miséricordieux ». De nombreux bras sont également représentés pour montrer les innombrables manières dont le Bodhisattva peut exercer sa fonction de Sauveur des êtres. La représentation la plus courante de Tchenrezig est cependant celle qui lui donne une tête et quatre bras, la forme entière étant peinte en blanc ; d'une main, il tient un rosaire, et c'est cet objet qui symbolise la transmission du *mani*, c'est-à-dire de la formule sacrée *Om mani padme Hum* comme

moyen d'invocation. Quelques précisions sur la manière dont cette invocation est pratiquée par les Tibétains seront utiles pour comparer cette pratique avec d'autres méthodes semblables se trouvant au Japon ou ailleurs.

***

D'abord, en ce qui concerne la formule elle-même, sa traduction la plus courante en français est : « *Om*, Joyau dans le Lotus, *Hum*. » Evidemment, de tels mots ne se prêtent pas immédiatement à une paraphrase logique ; pourtant, on peut raisonnablement supposer, en se reportant à l'iconographie traditionnelle où les Bouddhas sont normalement représentés assis sur un lotus — fleur sereine reposant paisiblement sur les eaux de la Possibilité et qui évoque ainsi la nature des choses — que le Joyau doit, quant à lui, représenter la présence du Bouddha et le trésor de son enseignement incitant à le rechercher ; mais ceci, pris tel quel, ne mène pas très loin. Quant à la première et à la dernière syllabes, elles appartiennent à la catégorie des exclamations métaphysiquement puissantes dont un nombre important entre en jeu dans les initiations tantriques. On peut certainement dire, avec ce genre de formule, qu'elle n'est pas destinée à une dissection analytique, mais plutôt que son message intrinsèque poindra spontanément dans l'esprit parfaitement concentré. Cette manière de voir, d'ailleurs, fut confirmée par le Dalaï Lama, alors que je lui posai la question de savoir si le *mani* suffisait en soi pour qu'un homme prenne immédiatement le chemin de la Délivrance. Sa Sainteté répondit que cela suffirait en effet pour celui qui aurait pénétré au cœur de sa signification, règle qui corrobore la parole déclarant que la formule *Om mani padme Hum* contient « la quintessence de l'enseignement de tous les bouddhas ». Le fait que le Dalaï Lama exerce plus spécialement une « action de présence » en ce monde au nom du Bodhisattva Tchenrezig, révélateur du *mani*, donne à son explication une autorité des plus grandes.

Comme dans tous les cas similaires, un *lung*, c'est-à-dire une autorisation initiatique, doit être recherché par quinconque désire invoquer cette formule, autorisation sans laquelle la pratique resterait irrégulière et, partant, inefficace. Une fois que le *lung* a été conféré, il est possible d'invoquer de multiples façons, soit à voix basse, soit, plus souvent, sous la forme d'un murmure ressemblant, comme le définit le mot tibétain, au ronron d'un chat. On recommande à celui qui invoque régulièrement de faire précéder chaque séance d'invocation d'un poème spécial de quatre vers, et de répéter également un quatrain semblable, en guise de conclusion. En voici le texte :

I

Non souillé par le péché et de teinte blanche,
Né de la tête du Bouddha parfait,
Jette un regard miséricordieux sur les êtres.
Qu'à Tchenrezig soient offertes nos prosternations.

II

Que par le mérite de cette (invocation) je puisse
bientôt être doté de la puissance de Tchenrezig.
Que tous les êtres sans aucune exception
soient établis sur sa terre (celle de Tchenrezig).

Il n'est pas nécessaire de souligner la référence qui est faite à Amitâbha dans le premier quatrain, et celle qui est faite à la Terre du Bouddha dans le deuxième, pour montrer combien se tiennent proches l'un de l'autre le *mani* et le *nembutsu* eu égard à leurs buts fondamentaux.

On pourrait également ici faire état du traité classique concernant l'invocation *mani*, dans lequel sont esquissés les diverses correspondances symboliques auxquelles se prêtent les six syllables, dont chacune

peut servir de thème de méditation. Ce sextuple schéma recouvre un large domaine, avec, pour commencer, la délivrance de tous les états constitutifs de l'existence sensible, l'un après l'autre, et la réalisation systématique des six *pâramitâs* ou « Vertus transcendantes » (cf. note 3). Quant à la dernière partie de ce traité, elle conduit l'esprit dans des profondeurs situées en dehors des limites tracées au présent exposé.

Pour en revenir à des aspects plus extérieurs de l'invocation *mani*, il est de pratique courante d'utiliser un support rythmique quelconque, pendant qu'on répète les mots du *mantra ;* ce peut être un rosaire ou un instrument propre au Tibet, que les touristes étrangers ont appelé « moulin à prières » — ce qui est inexact car il n'y entre aucune idée de « demande ». Ce moulin est composé d'une boîte tournante attachée à l'extrémité d'un manche en bois et contenant un cylindre de papier étroitement enroulé et recouvert de la formule *mani.* Un petit poids fixé, par une chaîne, à la boîte permet à la personne qui invoque de garder un balancement uniforme pendant qu'elle répète les mots ; parfois, surtout chez les personnes d'un certain âge, la pratique se réduit à un mouvement silencieux de rotation, mode d'invocation également considéré comme valable, étant donné l'intention qui le régit.

On trouve habituellement de très grands moulins de *mani* aux portes des temples : chaque personne, en entrant, peut les mettre en mouvement ; de même, des rangées de roues plus petites sont souvent placées le long des murs extérieurs, si bien que ceux qui effectuent le *pradakshinam*, le tour de l'édifice sacré dans le sens des aiguilles d'une montre, peuvent les mettre en mouvement lorsqu'ils passent. Mais le « souvenir » du *mani* ne s'arrête pas là ; d'immenses moulins de *mani* tournant sans arrêt, grâce à des chutes d'eaux, existent en beaucoup d'endroits, tandis que des drapeaux portant les mots sacrés flottent aux quatre coins des demeures. Enfin des pierres plates sur lesquelles la formule a été taillée, et offertes en ex-voto par de pieuses personnes, sont alignées sur des parapets érigés au bord des grandes routes ou aux abords des monastères. Ces murs de *mani* sont disposés de telle

sorte que l'on puisse passer des deux côtés, car le respect du sacré requiert qu'un homme contourne sur sa droite tout objet sacré qu'il lui arrive de rencontrer, que ce soit un *stupa* ou l'un de ces murs de *mani,* le fait d'être à cheval n'est pas une excuse pour faire autrement. Le dicton populaire « prends garde aux démons qui sont à ta gauche » fait référence à cette pratique.

Si l'on se demande à quoi sert tout cela, nous répondrons que c'est afin de rappeler constamment à tous le but de la vie humaine ; le ressouvenir ouvre la porte de la vie religieuse à tous les niveaux, du plus extérieur et plus populaire au plus intérieur et plus intellectuel ; le niveau populaire peut souvent s'allier à des connaissances profondes, mais il est évident que les choses dont nous venons de parler ne s'entendent pas seulement dans leur sens social. Assurément, au Tibet, que nous visitions à l'époque où l'ordre traditionnel était encore intact, l'ensemble du paysage était comme baigné par le message du *dharma* bouddhique : il parvenait à tous par l'air que l'on respirait ; les oiseaux semblaient le chanter ; les ruisseaux dans les montagnes murmuraient son refrain, pendant qu'ils s'écoulaient en bouillonnant sur les cailloux ; un parfum dharmique avait l'air de s'exhaler de chaque fleur ; c'était à chaque fois comme un rappel et une indication de ce qu'il était toujours nécessaire de faire. L'absence de crainte de la part des animaux sauvages à l'approche de l'homme était en elle-même un témoignage de cette même vérité ; il y eut des moments où l'homme pouvait être pardonné de s'être cru entré déjà dans la Terre Pure. L'Inde au temps du Roi Ashoka a sans doute été de ce genre ; trouver cela quelque part en plein XXe siècle fut quelque chose de merveilleux.

De plus, une ambiance comme celle-ci ne pouvait que rejaillir sur les vies individuelles en dépit des inévitables faiblesses humaines ; la piété avait une fraîcheur spontanée, il n'y avait pas besoin d'attitudes dramatiques ni de justifications rationalisantes pour la soutenir. Chaque homme était capable de trouver sans difficulté son propre niveau selon sa capacité ; et même une qualification tout à fait modeste pouvait l'emmener très loin. Parmi les nombreuses personnes

qui utilisaient le *mani*, on peut dire qu'un grand nombre d'entre elles s'arrêtait à l'idée de rassembler des mérites en vue d'une renaissance favorable ; ce but, sans être tout à fait négligeable en soi, restait éminemment « samsârique » : il n'allait pas au-delà des limites du cosmos. Des pratiquants plus pénétrants avaient recours à la même invocation dans l'intention globale de nourrir et d'approfondir leur propre piété ; le but était ici dévotionnel au sens du terme hindou *bhakti* impliquant un degré relativement intense de participation ; une telle manière d'invoquer représente une position intermédiaire dans l'échelle des valeurs spirituelles. Sont comparativement plus rares ceux dont l'intelligence, mûrie par la pratique, est capable de regarder en face la vérité, à la lumière de laquelle l'invocation fournit à la fois un moyen de réminiscence et un mobile pour la réaliser pleinement : c'est à cela que se référait le Dalaï Lama quand il parlait de pénétrer au cœur de l'enseignement contenu dans les Six Syllabes.

Sous un rapport plus général, la question se pose souvent de savoir quelle importance il fallait attacher à la fréquente répétition d'une formule comme le *mani* ou le *nembutsu*, au regard d'un usage plus discontinu de cette formule ; on peut se souvenir ici du fait qu'à l'époque où Hônen prêchait la doctrine de la Terre Pure au Japon, de nombreuses personnes, emportées par leur enthousiasme, se disputaient entre elles sur le problème du nombre de répétitions de la formule, comme si c'était cela le plus important. Face à ces extravagances, Shinran Shônin apporta un utile correctif en montrant que la valeur du *nembutsu* était d'abord qualitative, le nombre ne comptant pour rien en lui-même comme critère d'efficacité. L'essence d'une chose, ce qui fait qu'elle est ce qu'elle est et non autre chose, n'est pas susceptible de multiplication : on peut par exemple compter un, deux ou cent moutons, mais la qualité ovinéenne ne peut ni s'accroître ni diminuer par-là. Il en est de même du *nembutsu* ou du *mani ;* chaque invocation implique une présence totale et unique ayant sa propre finalité, indépendante du nombre. C'est un principe important à comprendre ; si l'on était capable de pénétrer jusqu'au cœur de la formule sacrée, une seule mention de cette formule serait suffisante pour élire domicile dans la Terre Pure : les différentes étapes conduisant l'homme jusqu'au seuil de cette Terre se trouveraient d'un seul coup absorbées par elle.

Au demeurant, il serait injuste de mépriser, à partir d'un jugement empirique, un homme qui trouve son salut dans la fréquente répétition d'une formule invocatoire ; estimer la valeur d'une telle répétition en termes purement quantitatifs est certainement une erreur, mais avoir un pressent besoin de remplir sa propre vie de la formule parce qu'on la met au-dessus de tout le reste et parce qu'on se sent esseulé et perdu sans elle est autre chose. Se lever le matin avec le *nembutsu*, se coucher le soir avec ces mots sur les lèvres, vivre avec la formule et par elle, mourir avec ce dernier écho dans les oreilles, que peut-il donc y avoir en fait de meilleur et de plus approprié à l'homme ? Entre celui qui invoque très souvent et celui qui le fait moins fréquemment il y a peu de différence pourvu que l'attention soit centrée sur l'essentiel. Ce sont les effets sur l'âme qui compteront à la longue, sa transmutation alchimique témoignant de la puissance du Vœu, grâce auquel le plomb de notre ignorance existentielle sera mis à même de révéler son identité essentielle avec l'or bodhique — comme l'identité du Dharmâkara avec Amitâbha est révélée par le Vœu lui-même.

Il est pourtant une question d'ordre pratique pour tous ceux qui suivent une discipline contemplative en dehors d'un ordre monastique, dont il n'est pas question ici, à savoir celle-ci : comment doit-on considérer les interruptions, nécessitées par l'attention que l'on doit porter pendant les heures de travail aux choses extérieures — ainsi dans le travail professionnel qui, en règle générale, est l'indispensable moyen de gagner sa vie. On pourrait se demander si cela ne rend pas l'attitude idéale, qu'est la concentration ininterrompue sur le *nembutsu*, pratiquement irréalisable. Et s'il en est ainsi, quel en sera le résultat eu égard au but qu'est l'Eveil essentiel ? Une telle question a, en fait, toujours préoccupé, sous une forme ou une autre, les hommes engagés dans une voie spirituelle, mais elle est devenue plus pressante que jamais, vu la chute des sociétés traditionnelles, autre-

fois organisées selon des vocations déterminées religieusement. L'individu est maintenant laissé dans une prétendue liberté pour faire des choix dont ses ancêtres étaient heureusement dispensés. Néanmoins, il existe des précédents suffisants pour répondre à cette question de façon à ce que tout le monde puisse comprendre.

Le critère de base qui s'applique à tous ces cas est celui-ci : aussi longtemps que le travail d'un homme n'est évidemment pas malhonnête, cruel ou autrement répréhensible, c'est-à-dire aussi longtemps qu'il est conforme, au sens large du terme (6), aux définitions de l'Octuple Sentier, sous les titres d'« Activité juste » et de « Moyens d'existence justes », le temps et l'attention que cela demande de la part d'un homme ne constitueront pas en soi une distraction au sens technique du mot ; au contraire, le courant de contemplation continuera de couler tranquillement comme une rivière souterraine, prêt à refaire surface avec plus de vitalité, une fois que les devoirs nécessaires auront été accomplis. Ici, « nécessaires » est le mot adéquat : car les activités entreprises sans nécessité, pour des motifs frivoles ou luxueux, tels que le désir de tuer le temps parce que l'on craint l'ennui dès qu'on s'arrête de travailler, ne peuvent évidemment pas être considérées comme du travail au sens propre

(6) « Au sens large du terme » : cette réserve est nécessaire, attendu qu'aucune personne n'est en mesure d'évaluer toutes les répercussions de son travail ou de son gagne-pain, dans un monde toujours changeant. Tout ce qu'il peut faire est d'éviter les activités évidemment perverses et de se conformer, à un degré suffisant, aux circonstances dans lesquelles son *karma* l'a placé. Autrefois, quand les professions étaient mieux délimitées et pour ainsi dire garanties par la religion, le discernement était relativement facile, sans être, bien sûr, infaillible dans les faits. De nos jours, avec les effroyables complications qui envahissent la vie de presque tout le monde, un homme ne peut qu'essayer de faire de son mieux pour se conformer aux prescriptions idéales de l'« Octuple Sentier » sous ses deux aspects sus-mentionnés ; il n'est pas nécessaire qu'il se pose des problèmes de conscience au-delà de ce qui se trouve de toute évidence à la portée d'un choix humain. Ce qui ne veut pas dire, bien entendu, qu'on ne doive pas se faire de scrupule pour « ce qui est à faire » ou « ne pas faire » ; là où le choix est possible, il doit être fait à la lumière des enseignements bouddhiques.

du terme. Un grand nombre des prétendues activités de loisirs tombe sous cette condamnable appellation : elles constituent, en bonne logique, des distractions au sens strict du mot. On aurait pensé que la portion la plus brève d'une « vie humaine difficile à obtenir » pouvait être mieux utilisée ; de nos jours un tel gaspillage du privilège d'être homme est non seulement toléré, mais même encouragé sur une très grande échelle, en guise de tribut rendu au grand dieu de l'économie, substitut très en vogue de *Mâra* dans le monde contemporain. La plupart de ces activités qui sont une pure perte de temps appartiennent tout à fait à la catégorie des drogues nuisibles auxquelles un bon nombre de gens ne s'adonnent que trop facilement.

En dehors de cette question des besoins professionnels de l'homme et de la manière de s'y adapter convenablement, l'invocation du *nembutsu*, ou son équivalent dans d'autres traditions, offrira toujours une protection très puissante contre toutes sortes de distractions. Une vie remplie de cette influence céleste laisse peu de place pour l'infiltration des émissaires de Mâra. Je me souviens du conseil d'un Lama, me disant : « Il faut finir le travail qui est en cours et, après cela, remplir le reste du temps avec l'invocation *mani* ». Ceci sert de base au programme de toute une vie ; quant aux détails, ils peuvent se préciser eux-mêmes à la lumière des besoins particuliers.

***

(A suivre)

Marco PALLIS.

6

TEMPS CYCLIQUE
ET TEMPS RECTILIGNE

Dans un remarquable article traitant de ce sujet, G. Georgel (1) a donné le schéma technique permettant de mesurer les éléments de la relation qui unit ces deux données complémentaires que sont les notions de temps cyclique et de temps rectiligne.

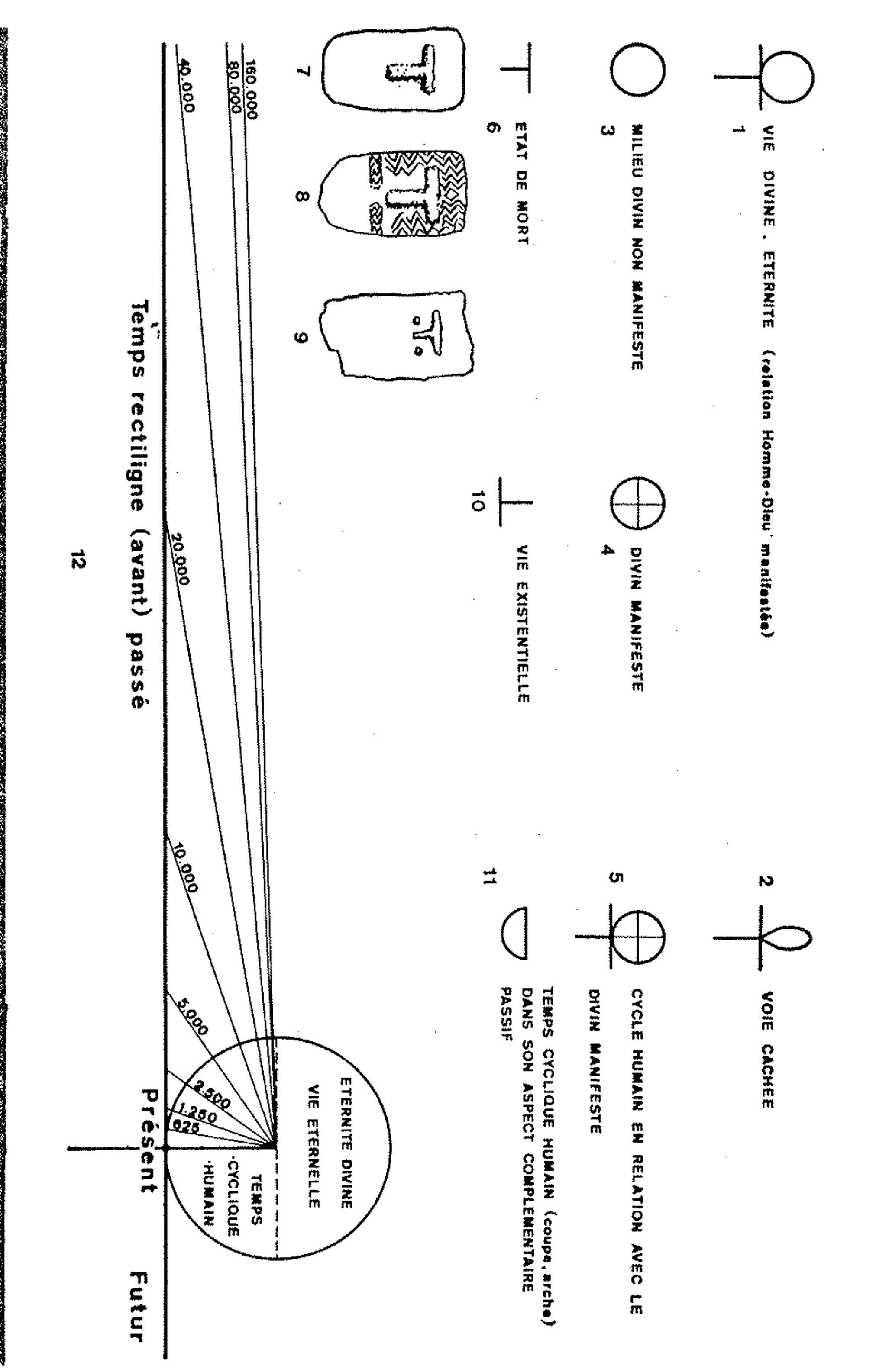
On ne reviendra pas sur les calculs qui ont été effectués pour ce cas particulier du calendrier sacré hindou. C'est le principe de relation qui nous occupera ici.

Il n'y a pas que les hindous qui connaissaient cette relativité. Normalement toute civilisation traditionnelle doit avoir ce schéma, et toutes l'ont possédé très probablement avant d'avoir atteint leur stade de dégénérescence.

Si l'on veut, sans abandonner le domaine du calcul, se conformer au symbolisme universel de la croix (Celtes, Egyptiens, etc.), il suffit de tracer l'axe du temps rectiligne suivant l'horizontale. Par un point de cet axe horizontal, représentant le plan humain, passera le cercle tangent du temps cyclique. En fait, seule la partie inférieure du cercle (demi-cercle) représente le temps cyclique (coupe, lune). La partie supérieure (demi-cercle), ou coupole céleste, est réservée à l'au-delà du temps puisque aucune oblique de relation temporelle ne peut la traverser (fig. 12).

Le cercle composé de deux demi-cercles représente la relation reliant un cycle à la totalité des cycles, ou bien un cycle par rapport au principe cyclique. Cependant que le cercle dans sa totalité symbolise l'Infini, l'Eternité.

(1) *De quelques erreurs relatives à la doctrine traditionnelle des cycles cosmiques. Etudes Traditionnelles*, 1970, n° 419-420, p. 160-177.



L'axe vertical inférieur à l'axe du plan existentiel humain symbolise le séjour des morts : le futur humain meurt en devenant le présent. Ce présent qui n'a pas de durée et qui n'est qu'une intersection entre un futur qui n'est qu'un certain « à venir », un passé qui est « séjour des morts », et l'Eternité qui appartient à Dieu. Ce présent qui n'est que l'intuition de l'Eternité.

Pour symboliser cet ensemble de concepts : calcul de la relation entre le temps rectiligne (humain) et le temps cyclique (Divin), et compte tenu de la convention suivant laquelle le plan humain est traversé « en son centre » par l'axe divin (Arbre de vie) dans un présent qui n'est que l'intuition de l'Eternité véritable, les Egyptiens ont tout simplement schématisé le graphique permettant les calculs (fig. 12) : ce graphique schématisé est devenu la Croix ansée, ou Ankh qui a deux aspects, l'un en quelque sorte vu du séjour divin (fig. 1), et l'autre à usage humain, mais donné par Dieu aux initiés (fig. 2), comme on le verra en détail par la suite.

L'Ankh est le symbole de la Vie divine et de l'Eternité, mais aussi de la voie initiatique elle-même. Il révèle à l'initié le secret de la relation Eternité-temps, c'est-à-dire de la relation Dieu-Homme, pour un « retour » de l'homme temporel à l'Homme Eternel dans son Principe même, c'est-à-dire Dieu. Son symbolisme est géométrique : si l'on mesure une portion de temps (par exemple de 10.000 à 40.000) sur l'axe horizontal du temps rectiligne, qui est le temps existentiel, et si on compare cette portion à celle obtenue sur la circonférence du temps cyclique par le passage de ces deux obliques, on constate que le temps cyclique est considérablement plus court que le temps rectiligne. Plus les obliques se rapprochent de l'horizontale supérieure (bord de la coupe), plus l'opposition sera clairement affirmée. A la limite, c'est-à-dire à $n + 1$ millénaire en temps rectiligne correspond la portion du temps horizontal rectiligne la plus longue (Perpétuité) et la position du temps cyclique la plus courte. A l'infini mathématique (∞) en temps rectiligne correspond l'inaccessible fin cyclique. C'est-à-dire que, tant que l'on envisage l'aspect cyclique de la manifestation,

on ne peut se situer que dans la perpétuité, alors que l'Eternité seule n'inclut aucune notion de durée dans son *éternel présent*.

C'est bien là le symbole de la Vie divine, attribut des dieux et des initiés, et emblème lié à l'idée des « millions d'années de Vie future ». En effet, on constate qu'à la durée la plus longue calculée en temps rectiligne (humain) correspond une quasi-absence de durée en temps cyclique. Il en est de même pour le passé et pour l'avenir. Ce qui a fait exprimer au dicton populaire : « Un milliard de siècles est pour Dieu moins d'une seconde. »

D'autre part, on constate que, sur ce schéma symbolique, la relation qui unit le temps rectiligne au temps cyclique ne peut se lire que sur la demi-circonférence inférieure. C'est la coupe sacrée, le Graal, l'Arche, le croissant de lune (croissant *tombant*, dans le langage héraldique d'origine indo-européenne).

En effet, s'il existe, à un certain point de vue ontologique, un temps cyclique humain, c'est que ce « temps » est une particularité de l'état d'Etre humain par rapport à l'Etre Total. C'est un état incomplet, passif, privé de sa « partie supérieure ». L'Eternité est ici représentée par la totalité, la circonférence complète, dont la demi-circonférence supérieure (la voûte des Cieux) n'est affectée par aucune relativité temporelle ou autre. On remarque qu'à la limite du temps rectiligne, lorsque la coupe est pleine, on obtient une horizontale supérieure qui est à la fois temporelle, si on la considère d'en bas, et intemporelle si on la considère d'un point de vue supérieur. C'est là un des aspects du symbolisme de la croix à deux branches.

L'Ankh rigide (fig. 1)

Ce signe est composé du cercle, symbolisant l'Eternité, tangent à l'axe horizontal représentant le plan humain. Cet axe horizontal perpendiculaire à l'axe vertical inférieur dessine un tau, ou double équerre. La double équerre sert à mesurer le terrestre et constitue un symbole chtonien. En effet, ce qui est soumis au temps est périssable, et appartient donc au séjour

des morts. Seul l'Esprit, intemporel, est éternel. Pour les anciens Egyptiens, l'Ankh était le symbole de la réalisation spirituelle personnelle, de l'initiation en mode opératif dans l'achèvement du cycle en mode discontinu, cet achèvement devant conduire l'initié dans l'Eternité, après son passage dans le Séjour des morts. Le symbole de la *coupe pleine* représente la connaissance de la relation Relatif-Absolu : symboliquement, lorsque le temps sera écoulé, tout l'humain appartiendra au passé. Le passé le plus reculé, $n + 1$, sera représenté par ce qui est au-delà de l'oblique la plus tendue, c'est-à-dire par l'horizontale du bord de la coupe. Cela revient à dire que, lorsque le temps sera écoulé, tout le domaine chrono-historique sera hors du temps. Comme le temps n'est pas une modalité du Non-Temps, ce qui est « sorti » du temps n'a jamais été dans le temps : seule l'Eternité est réelle (2).

Dans les représentations de la barque solaire emportant le mort, ou plutôt celui qui franchit la porte de la mort, l'eau représente l'enchaînement indéfini des cycles humains. Si la barque est *active* par rapport à la série indéfinie des cycles, c'est parce qu'elle mène vers le Soleil-Dieu lui-même, car elle est symboliquement la coupe pleine (symbole d'achèvement cyclique) par rapport au Soleil-Eternité qui représente l'Actif-Divin.

Sur la barque solaire, le défunt montre aux dieux qu'il possède la clé. C'est pourquoi, le plus souvent, l'Ankh des cérémonies funéraires comporte un ruban à la place du cercle. En effet, l'Ankh rigide circulaire représente le *principe* de l'enseignement. Pour l'application du principe, il convient de calquer les modalités spatio-temporelles terrestres sur l'activité céleste. Il faut donc passer du cercle au carré, c'est-à-dire réaliser la quadrature du cercle. C'est là le symbolisme de l'Ankh en ruban.

(2) Bien entendu, cette notion de *Fin des Temps* ne fait pas appel à la physique, au monde des phénomènes. Il est évident que si l'on pouvait *attendre* indéfiniment, il y aurait toujours du temps, de la durée. On ne peut sortir du Temps que par sa perpendiculaire : l'axe du Présent qui, comme toute ligne, n'a pas d'épaisseur (le fil du rasoir) et qui est, en réalité, l'Eternité ; mais l'Eternité vue par sa tranche correspondant au plan humain, un des états de l'Etre. Par analogie, pour sortir de l'Univers, de l'Espace, il faudrait sortir du Temps. Cette sortie du Temps est une identification ontologique.

L'Ankh en ruban (fig. 2)

L'activité relative des hommes doit s'effectuer d'après le modèle céleste suivant la relation microcosme-macocrosme. L'Ankh en ruban symbolise cet état d'esprit et représente en résumé les instruments utilisés par l'architecte pour réaliser la relation descendante macrocosme-microcosme. La sacralisation de l'espace habité, et surtout de l'espace des lieux saints, est effectuée ainsi depuis les débuts de l'agriculture. Vers la fin des temps préhistoriques, les premiers agriculteurs ont employé la géométrie en mesurant la terre. La géométrie sacrée est celle qui fait apparaître la relation qui existe entre la mesure circulaire du ciel et les mesures polygonales des constructions et des champs.

Dans un rite de fondation, on commence par tracer un cercle représentant le ciel. C'est sur cette circonférence que seront enregistrées les données astronomiques des relevés solaires, indispensables pour obtenir un calendrier cohérent. Ces opérations symbolisent l'activité divine (solaire). L'opération suivante consiste à disposer un cordeau sur la circonférence afin d'obtenir sa longueur exacte. Ensuite, on pourra tracer toutes les figures possibles (carré, rectangle, etc.) grâce aux équerres. Si l'on utilise alors le cordeau (ayant comme longueur celle de la circonférence) pour mesurer un carré ou un rectangle, *on obtiendra évidemment le même périmètre*. C'est de cette façon que les Anciens opéraient pour donner à une circonférence et à un carré ou à un rectangle le même périmètre : c'est la *quadrature empirique du cercle*, c'est-à-dire le symbole du passage du macrocosme au microcosme, du Parfait à l'imparfait, de l'Absolu au relatif, Mais l'Ankh est la clé qui permet d'ouvrir le passage de retour du relatif à l'Absolu. Symboliquement, seul l'initié sait que le ruban, ou cordeau, doit, pour être opératif, avoir la forme du cercle.

Ce rite de fondation n'est évidemment pas propre aux seuls Egyptiens. On le retrouve dans le Néolithique du sud de la France, chez les Celtes, les anciens Grecs, les Romains, etc. En Provence, une maison-observatoire-calendrier, appartenant au Chalcolithique ancien (début de l'âge du cuivre en Europe occidentale), découverte non loin de Marseille, à Martigues, et datant de 2.700 avant J.-C., en est un exemple particulièrement démonstratif.

Relations symboliques

C'est au Chalcolithique qu'abondent, dans le sud de la France, les représentations du Tau associées aux sépultures. Cette période est celle du grand développement agricole de cette région. On connaît ce signe peint sur la paroi des grottes sépulcrales au-dessus des tombes. On le retrouve gravé sur des stèles funéraires, et plus ou moins entaché d'anthropomorphisme (fig. 7, 8, 9). C'est d'ailleurs cet anthropomorphisme poussé à l'extrême qui fera passer le symbole originel au stade allégorique, et aboutira à la notion de Déesse des Morts.

Un peu plus tard, chez les Celtes, et indépendamment du courant d'idées méditerranéen, on retrouve les notions exprimées dans le symbole de l'Ankh : c'est la Croix celte (fig. 4). Pour les Celtes, ancêtres des Gaulois, le Graal, ou coupe sacrée (la *Coupo Santo,* en Provence), est la coupe pleine, c'est-à-dire la connaissance du principe cyclique du Temps et de ce qui découle de cette connaissance, c'est-à-dire la Voie de la renaissance à la Vie éternelle. Considérée en tant que récipient, la Coupe montre que l'espace qu'elle semble contenir n'est qu'un espace relatif par rapport à l'espace en général, au principe Espace. La coupe contient donc, pour l'initié, symboliquement, la connaissance opérative de la relation Absolu-Relatif. Voir cela, c'est voir la Réalité, le *Réel.* C'est pour cela que, chez les Celtes, et en mode initiatique, le *Séjour des Morts* était considéré comme résolu, et qu'on ne représentait que la relation Temps cyclique-Eternité (fig. 4) dans le sens du retour dans la *Terre des Vivants* ou de *l'Ile des Vivants.* Ainsi, la cerclature, ou passage (retour) du relatif à l'Absolu, était repré-

sentée par la quadri-partition du cercle. En Irlande, notamment, le Roi des Quatre Terres se trouvait, symboliquement, au centre de la Possibilité Universelle et identifié au principe de relation Macrocosme-Microcosme. Cette même notion se retrouve en Provence, à l'époque des villes fortifiées celtiques, en des lieux nommés : les « quatre Confons », les « quatre Chênes », etc., qui sont beaucoup plus des lieux sacrés que des établissements ordinaires. Le centre des *quatre quartiers* est le cinquième point : Centre du Monde. Il coïncide évidemment avec le centre du Cercle. On retrouve ces notions clairement exprimées sur les monnaies celtiques.

Conclusion

Cette courte note n'a rien d'exhaustif. Elle n'est qu'un jalon permettant de mieux comprendre les Anciens à travers leurs arts si divers et si comparables à la fois, suivant les époques et les lieux, et qui expriment tous, avant que leur « civilisation » ne dégénère et disparaisse, que la valeur du Temps rectiligne humain est inversement proportionnelle à celle du Temps cyclique dont le principe est lui-même intemporel.

Emile RESTANQUE.

LES LIVRES

LE SOUFI MAROCAIN AHMAD IBN'AJIBA (1747-1809) ET SON MI'RAJ, glossaire de la mystique musulmane, par Jean-Louis MICHON, Paris, 1973.

Dans la collection « Etudes musulmanes » publiée par la librairie VRIN est paru un volume qui, comme plusieurs de ceux qui l'avaient précédé (*L'Essai sur les origines du lexique technique de la mystique musulmane* de L. Massignon, et *Akhbâr Al-Hallâj* du même auteur ; *Mystique musulmane* de L. Gardet et G. C. Anawati), apporte une importante contribution à la connaissance de l'ésotérisme en pays d'Islam.

Dans la partie introductive de cet ouvrage, il est rappelé que l'ésotérisme musulman ou Soufisme (*at-tasawwuf*) se présente comme un art et comme une science. Il est « art » par les moyens qu'il utilise, y compris les expressions techniques (*istilâhât*), qui lui permettent de consigner ses expériences et de les communiquer à autrui ; il est « science » parce qu'il se propose d'explorer et de connaître non seulement certains aspects du réel, mais la Réalité intégrale (*al-haqîqa*). La connaissance des instruments lexicographiques que nous ont laissés les Soufis est donc indispensable à la compréhension de leur doctrine. C'est précisément en compulsant un petit glossaire de termes soufiques : le *Mi'râj at-tashawwuf ilâ haqâ'iq at-tasawwuf* (« L'Ascension du regard vers les réalités du Soufisme ») composé par un maître marocain que M. J.-L. Michon fut amené à s'intéresser à l'auteur de ce recueil.

La monographie qu'il lui a consacré présente les résultats d'une enquête systématique qui a été menée notamment au Maroc, sur les lieux où Ibn'Ajîba avait vécu et où son message survit parmi ses descendants et héritiers spirituels. Elle comprend d'abord une partie biographique, fondée principalement sur le dépouillement de témoignages contemporains et de l'autobiographie (*Fahrasa*) de l'auteur, dont J.-L. Michon a déjà présenté il y a quelques années, une traduction française (1). La deuxième partie contient des données chronologiques et

(1) Publiée dans ARABICA, XV, XVI, et en tiré-à-part à Leyde (1969), R. Du Pasquier en ayant donné un compte rendu dans nos colonnes.

analytiques sur l'œuvre d'Ibn'Ajîba, ainsi que des extraits représentatifs de plusieurs ouvrages. La troisième partie est consacrée à l'analyse du *Mi'râj* et à sa traduction intégrale.

I. — *Biographie*

Abu'l-'Abbâs Ahmad B. Muhammad Ibn'Ajîba al-Hasanî, d'origine chérifienne, fut un des représentants les plus marquants de l'ordre ésotérique des Darqâwa, fondé vers 1780 par Mawlây al-'Arabî ad-Darqâwî. Né en 1747 ou 1748 dans un village des environs de Tétouan, il fit de solides études et devint imâm à Tétouan où il enseigna pendant une vingtaine d'années les disciplines traditionnelles : théologie, droit canon, linguistique. Vers l'âge de 50 ans, sa vocation véritable lentement mûrie se cristallise : il s'affilie aux Darqâwâ et réalise une profonde rupture avec sa vie passée, se dépouillant de ses fonctions et de ses biens, revêtant le froc rapiécé des derviches, allant mendier et porter l'eau dans la ville, subissant même un emprisonnement. Investi de la fonction de guide spirituel, il s'en va prêcher le « retour à Dieu » dans la région des Jbâla où il fonde de nombreuses zaouïas. Il meurt de la peste le 15 novembre 1809, et sa dépouille est transportée au sommet d'une montagne, non loin de Tanger, dans un lieu où, chaque année, des « pauvres en Dieu » (*fuqarâ*) — ou initiés — se réunissent pour célébrer leurs danses sacrées.

II. — *Œuvres*

Ibn 'Ajîba est l'auteur d'une quarantaine d'ouvrages dont certains, écrits avant son adhésion au soufisme, traitent de sujets exotériques, tandis que la majorité dispense, par voie allusive, un enseignement ésotérique. Ces derniers, les seuls qui semblent s'être conservés, révèlent de solides dons littéraires et pédagogiques : l'argumentation en est ferme, le style clair et imagé ; et l'érudition du *fqih* y est mise sans conflit, au service d'une expérience mystique originale. Ces qualités s'affirment particulièrement dans un *Tafsîr* du Coran en 4 volumes, ainsi que dans des commentaires des « Sentences » (*Hikam*) d'Ibn 'Atâ Allâh d'Alexandrie, des « Recherches » (*Mabâhith*) d'Ibn al-Bannâ al-Tujîbî et de *l'Ajurrûmiyya*, traité de grammaire arabe. Des passages de ces œuvres sont traduits dans une anthologie qui contient aussi l'analyse et des extraits de deux petits traités, remarquablement structurés, exposant la doctrine de l'« Unité de l'Etre » (*Wahdat al-Wujûd*).

III. — *Le Mi'râj*

Ce recueil de définitions, outre sa valeur lexicographique, constitue un abrégé de doctrine soufique. Les 143 termes qui y sont commentés couvrent les étapes du che-

min vers Dieu (états, stations, hiérarchies spirituelles) ainsi que les notions fondamentales de cosmologie et de métaphysique utilisées par l'ensemble des initiés musulmans. Ibn 'Ajîba applique aux termes techniques une méthode d'interprétation « ascendante », selon trois plans superposés : degrés du vulgaire, de l'élite et des élus de l'élite, qui conduit le lecteur du sens littéral à la réalité la plus intime des notions envisagées.

En complétant sa traduction du *Mi'râj* par des notes, par une table de concordance (qui renvoie aux principales sources du lexique soufi) et par un index détaillé, M. Michon a voulu en faire un instrument de travail préliminaire en attendant la compilation, si souhaitable, d'un glossaire général de l'ésotérisme musulman. On trouvera aussi dans l'introduction à cette monographie un résumé des fondements scripturaires et traditionnels du Soufisme et le rappel de quelques maillons importants de la « chaîne d'or » de l'initiation soufique sur le sol marocain.

Leo SCHAYA.

*
* *

François Chenique. *Le Yoga spirituel de Saint François d'Assise. Symbolisme du Cantique des Créatures.* Éditions Dervy-Livres, Collection « Mystiques et Religions », Paris, 1978, 118 pages.

L'ouvrage que publie F. Chenique intéressera les lecteurs de cette Revue à plus d'un titre. Il se réfère, à maintes reprises, à René Guénon et emprunte à Frithjof Schuon la structure fondamentale de la majeure partie de son travail. D'autre part, l'Auteur s'est efforcé de rassembler des textes de théologie et de spiritualité chrétiennes, provenant des autorités les plus diverses d'Orient et d'Occident, si bien que la masse des citations est finalement plus importante que celle de son propre commentaire ; on le voit, on a affaire à une véritable anthologie des meilleurs écrits donnant, sous un petit volume, un enseignement assez complet sur la voie chrétienne de réalisation spirituelle. Enfin, cet ouvrage aborde, souvent en notes, une multitude de problèmes doctrinaux particuliers, problèmes tout à fait classiques et que la théologie chrétienne a soulevés au cours de son histoire (différence entre raison et intellect, déification et participation, y a-t-il une vision béatifique de l'Essence divine ?, etc.), mais qui ne se trouvent guère exposés que dans des ouvrages spécialisés. L'Auteur, dans un louable

souci didactique, communique ainsi à son lecteur, sous une forme très claire, une grande quantité d'informations.

Le plan de l'ouvrage est assez simple. Après avoir rappelé les circonstances historiques au cours desquelles fut composé l'admirable « Cantique des Créatures », F. Chenique en propose un commentaire « symbolique et métaphysique » strophe par strophe, qui lui permet de dégager six symboles fondamentaux : le Soleil, la Lune, l'Air, l'Eau, le Feu, la Terre. Ici s'arrête ce qui, dans cet ouvrage, concerne proprement le Cantique de S. François. Au chapitre suivant, l'Auteur expose la doctrine des trois voies (en s'appuyant essentiellement sur le chapitre : *Des modes de la Réalisation spirituelle,* tel qu'on le trouve dans la 1re édition de *L'Œil du Cœur* de F. Schuon) doctrine qu'il combine avec celle des trois étapes de toute voie (purification, illuminatiœon, union), si bien que les trois voies, d'action, d'amour et de connaissance, comportent, chacune, trois étapes. Chacune de ces étapes est envisagée sous deux aspects, désignés par les six symboles fondamentaux du cantique franciscain, ce qui donne, en fin de compte, dix-huit méditations, six pour chacune des trois voies. Ce sont ces méditations, dont le contenu est essentiellement fourni par les grand Auteurs chrétiens, qui constituent le reste de l'ouvrage.

Il est évident que, sous un volume aussi réduit, il n'était guère possible de satisfaire toutes les exigences. On nous permettra cependant de relever quelques points de détail qui auraient mérité peut-être de plus amples développements : P. 31, où F. Chenique énumère les six symboles fondamentaux, on aurait aimé que fût expliqué l'ordre selon lequel S. François a rangé les 4 éléments, ordre qui n'est ni occidental, ni oriental. Si en effet, l'air et la terre sont rangés selon la classification hindoue (et non grecque) respectivement au premier et au dernier rang, l'eau et le feu sont intervertis. Cette « irrégularité » semble suggérer un groupement en trois couples :

le Soleil et la Lune,
l'Air et l'Eau,
le Feu et la Terre.

Selon ce tableau, il apparaît clairement que l'Air et le Feu, principes actifs et dynamiques correspondent au Soleil, tandis que l'Eau et la Terre, principes passifs et statiques, correspondent à la Lune. D'autre part, ces trois couples se réfèrent évidemment aux trois mondes, spirituel, subtil et corporel, envisagés respectivement selon leurs pôles actif et passif.

P. 40, l'Auteur rappelle la doctrine des 3 étapes de toute voie spirituelle (purification, illumination et union), et fournit un certain nombre de textes où se trouve exposée cette doctrine traditionnelle. Peut-être aurait-il fallu préciser plus nettement qu'en fait, cette distinction remonte, formellement, à Denys l'Aéropagite et à Evagre

le Pontique (cf. les trois degrés du *practicos*, du *gnosticos* et du *theologicos*), bien que, évidemment, on la rencontre partout, parce qu'elle répond à la nature des choses.

P. 51, l'Auteur indique que l'Eau est le symbole de la Paix. On est un peu surpris de ne pas le voir mentionner ici la doctrine de la *Shekhina*, d'autant plus que nous connaissons par ailleurs sa compétence en hébreu.

P. 55, à propos de Mc, VIII, 34-35 (« Si quelqu'un veut marcher derrière moi, qu'il se renie lui-même, qu'il porte sa croix... »), l'Auteur croit devoir traduire *stauros* par « gibet » (« qu'il porte son gibet »). C'est une traduction curieuse que nous n'avons lue nulle part et que le *Lexicon graeco-latinum in Libros Novi Testamenti*, de Wilke et Grimm, ne confirme pas.

P. 73, l'Auteur remarque, en citant W. Lossky, que la sainteté orthodoxe n'a pas le caractère douloureux et héroïque des grands saints de l'Occident, plongés dans les « nuits mystiques ». Or, sans nier des différences de style spirituel, propres aux tempéraments, aux formes religieuses et aux époques, il nous paraît cependant téméraire d'opposer sans nuances une sainteté orientale, qui réaliserait le Christ glorieux, à une sainteté occidentale centrée sur le Christ souffrant. Le Moyen Age latin n'ignorait pas la Lumière de Gloire, comme le prouvent les exemples de saint Bernard et de saint Thomas d'Aquin, et les mystiques du Carmel connaissent aussi la Joie ineffable. En tout état de cause, l'aboutissement des deux voies, c'est-à-dire la déification, est nécessairement identique.

P. 98, la Lune désigne la Ténèbre divine, laquelle, nous dit-on, « est le symbole de l'âme qui ne peut parvenir à saisir l'Essence divine ». Cette interprétation est incontestable. Toutefois, elle nous paraît trop limitative. La plupart des commentateurs (Daniélou, Puech, Roques), à propos de Grégoire de Nysse ou de Denys, distinguent deux sens de *gnophos* : une signification subjective « concernant l'attitude de l'âme qui contemple, et une signification objective, relative (...) à l'absolue transcendance de la Lumière contemplée » (H. Ch. Puech). Autrement dit, la Ténèbre divine est bien une « propriété » de l'Essence divine elle-même. Elle désigne l'auto-transcendance de la Déité, ou encore, puisque la Lumière est le symbole de l'Etre, elle désigne ce qui est « au-delà de l'Etre » (*épékéina tès ousias*, dit Platon dans la *République*). Et, plus précisément encore, elle désigne le « lieu divin » où habite la Déité, ou, selon un autre symbolisme, l'« isthme divin » qui conduit de l'Etre au Sur-Etre. Elle est donc au fond analogue à la *Maha-Mâyâ* ou encore à la *Shakti* du *Suprême Brahma*.

P. 101, l'Auteur, citant Maître Eckhart, regrette de devoir employer le terme d'émanation, pour désigner la création de l'âme humaine, à cause de sa « résonance gnostique ». Toutefois, c'est un terme classique en scolastique, et S. Thomas (que Maître Eckhart vénère) l'emploie constamment (S. Th. I, q. 45).

Enfin, p. 103, l'Auteur examine la question de la déification, et, suivant les commentaires de Lossky et d'Evdokimov, estime que cette doctrine est difficile à formuler, en théologie latine, où elle a un caractère *moral*, tandis que la distinction grecque des Energies et de l'Essence, la rend possible, et lui confère un caractère *ontologique*. Ces conclusions souffriraient quelques nuances. S. Thomas utilise le terme de déification (I II, q. 112 ; a. 1) comme participation à la Nature divine. Maître Eckhart, qui est thomiste, expose une doctrine de l'« Identité suprême » qu'on ne rencontre pas en spiritualité orthodoxe. Enfin, le thème de la « circumcession trinitaire » permet, nous semble-t-il, de formuler, en théologie latine, une doctrine très « biblique » de la déification.

Mais ce ne sont là que quelques points à préciser, ou à compléter éventuellement, pour une édition ultérieure. Dans l'ensemble ce travail, très agréable à lire, constitue un véritable compendium de spiritualité chrétienne.

Jean Borella.

ERRATA N° 463 (Janvier - Février - Mars 1979)

TITUS BURCKHARDT.... *Le retour d'Ulysse*

Page 12, note 1, ligne 1 : au lieu de hidou *lire* : hindou.

Page 16, lignes 15 - 16 *supprimer* Référons-nous à l'esprit qui devinait et pénétrait les âmes.

Note 5, ligne 2 : au lieu de fugârâ *lire* : fuqarâ

TABLE DES MATIÈRES (projetée) DU PROCHAIN NUMÉRO (465)

Le Directeur : A. André VILLAIN

Imprimerie Saint - Michel, 5, Rue de la Harpe - Paris (5e) 2ème trimestre 1979

ÉTUDES TRADITIONNELLES
Directeur-Administrateur :
A. VILLAIN

Les abonnements sont souscrits pour la période du 1er Janvier au 31 Décembre. Tous expirent avec le No de Oct. Nov. Déc.
(Seuls les abonnements renouvelés ne subissent pas d'interruption)

« Nous n'adressons pas de rappel »

NOTES

Notre revue paraît actuellement sous la forme de quatre numéros d'environ 48 pages, de Jan. à Déc.

Conditions pour 1979 :

Prix de vente du numéro au magasin	18,00 frs
Abonnements à la série de 4 nos	
FRANCE, pris au magasin	60,00 frs
» franco de port	78,00 frs
Départements d'Outre-Mer (Recommandation obligatoire comprise)	104,00 frs
Pays voisins : Allemagne Fédérale, Angleterre, Belgique, Hollande, Italie, Luxembourg, Suisse : franco de port	81,00 frs
Autres Pays (frais de recommandation obligatoire compris)	104,00 frs

Prix des collections anciennes :

1961 à 1974 chaque année prise au magasin	108,00 frs
1975 à 1978 prise au magasin	72,00 frs

+ frais d'expédition recommandée.

Nous consulter pour l'expédition de chacune de ces années, ainsi que pour les années antérieures, que nous recherchons en permanence.

Paiement par versement à notre C. C. P. PARIS 568-71 ÉDITIONS TRADITIONNELLES, ou par chèque bancaire.

P. S. — Nous n'adressons pas de spécimen, mais nous pouvons adresser un de nos exemplaire contre paiement de 18,00 Frs + 3,00 frs pour frais d'envoi, les 18,00 Frs venant en déduction du montant de l'abonnement éventuellement souscrit.

ÉTUDES TRADITIONNELLES

80e ANNÉE JUILLET - AOUT - SEPTEMBRE No 465

REFUSER OU ACCEPTER LE MESSAGE

Maintes histoires koraniques nous proposent, avec plus d'insistance encore que la Bible, le schéma suivant : les prophètes prêchent et les peuples rejettent le message ; Dieu les punit pour ce rejet ; et Il récompense les hommes qui croient.

L'objection des agnostiques et autres sceptiques est des plus faciles : les peuples sont psychologiquement excusables de ne pas accepter les Messages ; les païens arabes avaient humainement et même traditionnellement le droit de croire à la réalité de leurs divinités et à l'efficacité de leurs idoles ; ils n'avaient pas de motif de croire le Prophète à l'encontre de leurs traditions et de leurs mœurs. Même des miracles, le cas échéant, ne sauraient constituer une preuve, étant donné les prodiges de la magie ; il est vrai que les modernes nient ces prodiges autant que les miracles, mais nous mentionnons néanmoins l'argument puisque, à l'avis des modernes, les miracles ne prouveraient rien « s'ils existaient », puisqu'ils sont imitables (1). De même, on a dit et redit que les Pharisiens n'avaient pas de motif d'accepter le message du Christ, qu'ils avaient au contraire des motifs de ne pas l'accepter ; ce qui est partiellement vrai et partiellement faux, en tenant compte, d'une part de l'orthodoxie intrinsèque du Mosaïsme et d'autre part de la qualité prophétique du Christ.

En ce qui concerne les païens arabes, l'excuse des modernes, — facile de la part de gens qui ne croient à rien et à qui la nature plénière de l'homme échappe, — cette excuse, disons-nous, ne tient pas compte du facteur suivant : si les Mecquois et les Bédouins dans

(1) Ce qui n'est pas le cas, à rigoureusement parler, car le miracle exige un contexte qui le rend en réalité inimitable, sans quoi il n'aurait aucune raison d'être ; du reste, la magie est loin de pouvoir contrefaire tous les miracles, si bien que l'argument dont il s'agit est des plus faibles.

leur majorité tenaient obstinément à leurs coutumes, ce fut, non *a priori* pour des raisons sincères et logiques, mais fondamentalement parce que leur soi-disant religion, qui ne leur enseignait même pas les vérités eschatologiques indispensables, au contraire flattait leur attachement passionné à l'ici-bas et leur amour désordonné et même exclusif des biens terrestres (2). Et c'est justement cet attachement et cet amour qui les empêchaient d'admettre d'emblée que le Prophète ne fût pas un homme ordinaire et que la doctrine de l'Unité divine et de l'immortalité humaine méritât pour le moins la plus haute considération ; et de pressentir ainsi que ce Message se trouve inscrit dans la substance même des cœurs.

En face du Message de Vérité, l'homme ne saurait légitimement poser la question de crédibilité s'il n'est lui-même une forme de vérité, donc de conformité au Vrai. On ne saurait examiner valablement la Vérité en fonction de l'erreur, ni le sacré en fonction de la profanité ; on ne peut juger le Message en dehors d'une disposition qui l'anticipe et qui manifeste la nature déiforme et partant primordiale de l'homme. Les religions diffèrent dans leur façon d'envisager et d'exprimer les deux vérités fondamentales, à savoir Dieu et l'immortalité, mais non dans leur fonction unanime de détacher l'homme de l'ici-bas et de l'égo, afin de le conduire vers l'au-delà et vers le Divin. Si de soi-disant psychologues donnent raison aux anciens païens, c'est parce qu'ils se reconnaissent en eux ; ils comprennent le cas de ces païens aussi peu qu'ils comprennent leur propre cas.

L'homme à qui le Message est providentiellement destiné (3), doit y reconnaître le meilleur de lui-même ;

(2) « Quand Nos versets (le Koran) sont récités devant lui (le païen arabe), il dit : contes des anciens ! » (*Sourate du Calame*, 15) Cette information, que le Koran fournit à plusieurs reprises, prouve que la religion des Arabes païens fut une hérésie à l'égard de leurs propres traditions, que les païens rejetaient, précisément, comme étant des « contes des anciens » (*el-awwalîn* = « des primordiaux »). De nombreux passages du Koran indiquent également que ces Arabes ne croyaient ni à l'immortalité de l'âme ni à la résurrection, alors que leurs ancêtres y croyaient.

(3) Si sous un certain rapport tel Message religieux s'adresse

il ne peut échapper intellectuellement et moralement à la vérité de cet appel, pas plus qu'il ne peut échapper existentiellement à la réalité de son cœur.

Dans toutes ces considérations, il s'agit *a priori* de la confrontation entre les fondateurs de religion ou leurs délégués directs avec des hommes adhérents soit à des paganismes caractérisés soit à des religions affaiblies ou défigurées, sporadiquement tout au moins ; il ne s'agit pas en principe de la confrontation entre apôtres et initiés pythagoriciens, par exemple, ni de celle entre missionnaires civilisationnistes et tribus primitives, sans parler du heurt absurde et scandaleux entre les *conquistadores* et les Indiens du Pérou et du Mexique. Pourtant, même dans ces contextes pour le moins problématiques — en des sens divergents — il y a toujours des cas où la confrontation authentique et légitime se répète : il y a toujours et partout eu de saints prédicateurs et, à leur suite, des païens se convertissant indépendamment de toute contrainte (4). Somme toute, nous entendons parler de Messages divins, non d'amalgames humains qui en voilent la raison d'être.

⁂

Si l'Islam naissant avait affaire à un paganisme compact, il n'en fut pas de même du Christianisme, qui à ses débuts se trouvait confronté avec une religion en soi valide, mais néanmoins décadente sous plus d'un rapport (5). Il y a dans toute religion deux

à tels hommes, sous un autre rapport et en principe il s'adresse à l'homme comme tel et, par conséquent et d'une façon concrète, à tel individu situé en dehors de l'aire providentielle d'expansion du Message, le destin aidant. D'une part : « Les bien portants n'ont pas besoin du médecin » ; mais d'autre part : « Allez et prêchez à toutes les nations ».

(4) On sait que la plupart des Peaux-Rouges ont été christianisés par la force ; n'empêche qu'un Indien respectueux de l'ancienne religion nous dit que le Sermon de la Montagne est le plus beau discours qui soit. Beaucoup d'Indiens ne voient pas d'inconvénient à pratiquer les deux religions : l'ancienne parce qu'elle leur paraît évidente, et la nouvelle à cause du caractère irrésistible du Christ.

(5) Cf. le chapitre *La Marge humaine*, dans notre livre *Forme et Substance dans les Religions*.

domaines : premièrement, ce qui doit être, qui par conséquent ne peut ne pas être ; deuxièmement, ce qui peut être ou ne pas être, qui par conséquent n'est pas nécessairement ; l'hérésie est ce qui ne peut pas être et qui par conséquent est incompatible avec l'intention essentielle de la religion. Le premier domaine est celui du dogme ; le second est celui de l'interprétation et de l'élaboration. La Loi mosaïque relève de toute évidence de ce qui doit être ; un grand nombre de spéculations, interprétations et régulations rabbiniques relèvent avec non moins d'évidence de ce qui peut être ou ne pas être, donc de ce qui pourrait être autre ; c'est-à-dire de ce qui, tout en restant formellement sur le plan de l'orthodoxie, se trouve déterminé par les tendances humaines, soit légitimement soit abusivement (6). C'est dire qu'il y a en principe deux orthodoxies, une impeccable et une problématique, ou plus précisément une qui est évidente ou du moins hautement plausible et une autre qui est née du souci de « mettre les points sur les i » et de « couper les cheveux en quatre ».

Or le Christ s'en prend *a priori* à la mentalité morale des Pharisiens (7), puis à leurs interprétations problématiques de la Loi, mais il abolit aussi, *a posteriori* et par voie de conséquence, la Loi elle-même ; ou plutôt, il entend donner à celle-ci une forme nouvelle et plus intériorisée, plus exigeante aussi quoique moins pesante, moyennant les Sacrements ; il y a donc, dans son intention, renouvellement et non abolition. Dans le cas des prescriptions pharisaïques, le Christ agit comme Docteur de la Loi ; dans le cas de l'orthodoxie mosaïque, il agit au contraire comme Prophète légiférant ; il est donc indépendant de

(6) Ce qui a amené Jésus à parler de « prescriptions humaines » bien qu'elles aient été « traditionnelles ».

(7) Même au point de vue du Judaïsme le plus orthodoxe, nul n'a la possibilité d'affirmer péremptoirement que les « scribes et les Pharisiens » ne méritaient pas les reproches du Christ, alors qu'on est bien obligé d'admettre que leurs ancêtres méritaient la captivité de Babylone. Les brahmanes à l'époque du Bouddha furent bien décadents, et les Hindous n'éprouvent en principe aucune gêne à l'admettre, sans pour autant se sentir obligés à condamner la caste brahmanique ni *a fortiori* le Brahmanisme.

telle orthodoxie ou de telle « forme », mais non de l'orthodoxie comme telle, non de l'« esprit ».

Un facteur très grave dans le Judaïsme de cette époque est la scission doctrinale entre Pharisiens et Sadducéens, ou plutôt l'élément d'hétérodoxie qui créait cette situation. Les Pharisiens s'attachaient à interpréter la Torah selon une casuistique poussée à l'extrême, et d'une manière qui favorisait le formalisme et l'extériorité, voire à certains égards la facilité, mais en même temps ils tendaient à détacher la religion du culte du Temple et à faire pénétrer la religion dans le peuple. Les Sadducéens au contraire, qui se recrutaient largement parmi les prêtres et les aristocrates, s'attachaient avant tout à ce culte et s'opposaient à l'exégèse des Pharisiens, trop libre et trop complexe à leur sens, tout en professant eux-mêmes de graves hérésies en matière d'eschatologie. Le fait qu'ils rejetaient la Tradition orale herméneutique — la Mischnah (8) — et qu'ils niaient l'immortalité de l'âme (9), la résurrection des corps et l'existence des anges, — ce fait revêt d'autant plus de gravité qu'il détenaient l'autorité au Temple ; or la combinaison contradictoire de ces deux faits montre précisément que la situation du Judaïsme en face du Christ n'était pas celle d'une religion parfaitement homogène et pleinement orthodoxe, et l'Eglise naissante en avait évidemment conscience, pour dire le moins.

La logique pure et simple est une chose, la logique scripturaire et sémantique ou éventuellement moraliste, en est une autre ; l'une opère en fonction des

(8) Le caractère *a priori* oral de cette Tradition n'empêche pas qu'elle se soit fixée tardivement dans des livres, pas plus que cette fixation n'empêche qu'elle se transmette par voie orale.

(9) La négation de l'immortalité ne trouve, bien entendu, aucun appui dans la Torah. Bien au contraire : « Hénoch marcha avec Dieu, puis il disparut, car Dieu l'avait enlevé. » (*Genèse* V, 24) « Mais nul n'a connu son sépulcre (de Moïse) jusqu'à ce jour. » (*Deutéronome*, 34, 6) « Samuel dit à Saül : Pourquoi m'as-tu troublé, en me faisant monter ? » (*I. Samuel*, XXVIII, 15) « Ils continuaient de marcher en s'entretenant, et voici qu'un char de feu et des chevaux de feu se mirent entre eux deux, et Elie monta au Ciel dans un tourbillon. » (*II. Rois*, II, 11)

réalités et des concepts, et l'autre en fonction des mots, puis des sentiments, voire des intérêts. Les corréligionnaires du Christ semblent avoir connu ou pratiqué plutôt la seconde, ce qui seul peut expliquer l'insondable inconséquence, de la part des Sadducéens, de suivre une Loi religieuse sans croire à l'au-delà, et le non moins extraordinaire illogisme des Pharisiens de tolérer les Sadducéens au Temple (10). Avant d'accuser Jésus pour péché d'hérésie, les « docteurs de la Loi » auraient bien fait de se mettre d'accord sur leur propre orthodoxie (11) ; et comme ils n'étaient pas d'accord, il apparaît que, même à leur propre point de vue, ils avaient beaucoup à apprendre du Christ, et en ce sens il reste, en principe, un Maître dans le cadre même du Judaïsme (12). Il y avait d'ailleurs, dans ce même cadre, un troisième groupe, les Esséniens, qui furent sans doute les ancêtres des Kabbalistes et qui furent remarquablement proches de l'esprit de Jésus ; ils ne devinrent pas chrétiens pour autant, ce qui évoque d'une manière au moins théo-

(10) De les tolérer pour la simple raison qu'eux aussi sont fidèles à la lettre de la Torah, tout en niant l'eschatologie parce que la Torah n'en parle pas, et bien que celle-ci la présuppose essentiellement, sous peine d'être absurde. Au demeurant, ce silence ou cet ellipsisme — assez relatif — de la Torah n'empêche pas la Mischnah d'être explicite ; et rejeter la Mischnah — comme le firent les Sadducéens — c'est aussi rejeter la Torah.

(11) Quand le Christ permet à ses disciples de ne pas se laver les mains avant les repas, il n'innove rien ; il est en accord sur ce point avec les Sadducéens qui rejettent cette pratique comme ayant été inventée par les Pharisiens.

(12) Si un Christianisme judaïsant est possible, un Judaïsme christianisant l'est tout autant : il est en effet des Juifs pratiquants qui acceptent Jésus comme prophète d'Israël, en mettant la doctrine christique sur le compte d'un ésotérisme *de facto* incompris, et sans oublier que les invectives proférées par les Prophètes juifs préfigurent celles du Christ. « Malheur à vous qui rendez des ordonnances iniques, et à vous scribes, qui transcrivez des sentences perverses... » (*Isaïe* X, 1) « Car mon peuple a fait double mal : ils m'ont abandonné, Moi, la source d'eau vive, pour se creuser des citernes, des citernes crevassées, qui ne peuvent retenir les eaux. » (II, 13) (*Jérémie* II, 13) Le fait que de telles sentences se soient adressées aux contemporains des anciens Prophètes n'empêche nullement qu'elles puissent s'appliquer aussi, d'une façon particulière aux contemporains du Christ, et d'une façon générale, à des hommes de toute époque et de toute provenance.

rique cette parole de l'Evangile : « Les bien-portants n'ont pas besoin du médecin. »

Une remarque qui s'impose dans ce contexte est la suivante : accuser les Juifs de « déicide » est aussi absurde que de prétendre qu'on ne peut leur reprocher la mort de Jésus puisque seule une minorité en fut responsable. D'une part, — outre que Dieu ne saurait être victime d'un homicide, — les Juifs n'admettaient évidemment pas que Jésus soit Dieu ; d'autre part, ce qui compte n'est pas la question de savoir quels individus ont condamné Jésus, mais le fait que la majorité des Juifs est traditionnellement d'accord qu'il fut condamné justement, ce qui au point de vue chrétien constitue une coresponsabilité ; sans parler des opinions du Talmud, qu'on ne peut tout de même pas demander aux Chrétiens de prendre à la légère. Nous sommes le premier à admettre que le Mosaïsme avait le droit de survivre, — l'avènement de l'Islam en est paradoxalement une preuve indirecte, — mais il faut voir les faits comme ils sont, quelles que soient les conclusions qu'on croit devoir en tirer. Une chose est certaine, c'est qu'on ne saurait être sauvé par la haine de qui que ce soit ; on est sauvé par l'amour de Dieu, même si cet amour devait s'accompagner de quelque injustice extérieure due à une incompréhension pardonnable, — une injustice mise entre parenthèses et non déterminante.

Subjectivement, on peut se soustraire à un message religieux pour deux raisons, une positive et une négative : on peut s'y soustraire par amour de la vérité, — de la vérité sous telle forme, — mais on peut aussi la refuser par haine de la vraie spiritualité, de l'intériorité et de l'ascèse, donc par une sorte de mondanité ; ce fut le cas d'un grand nombre de contemporains de Jésus, qui crurent avoir établi entre Dieu et eux-mêmes un *modus vivendi* bien abrité par la rectitude formelle, alors qu'en réalité Dieu aime à briser et à renouveler les formes ou les écorces des choses ; car il veut nos cœurs et ne se contente pas de nos seules actions. C'est sur cet aspect que le Christ a fortement insisté ; trop fortement à l'avis des « orthodoxes », mais non trop fortement au point de vue des besoins réels des hommes.

En tout état de cause, même si l'Europe n'avait pas eu besoin du Christ, Israël aurait eu besoin de Jésus. Le Bouddha a rejeté le Véda, et pourtant les Brahmanistes l'ont accepté comme *Avatâra* ; le Christ n'a pas rejeté la Torah, les Mosaïstes pouvaient d'autant plus facilement — ou moins difficilement — l'accepter comme Prophète. En fait le Christianisme semble avoir rendu indirectement service au Judaïsme comme le Bouddhisme rendit service au Brahmanisme ; non dans le sens d'une influence doctrinale bien entendu, mais en ce sens que les nouvelles Révélations « catalysèrent » les anciennes et leur permirent de redevenir pleinement elles-mêmes, avec sans doute quelques accentuations de plus.

***

Comme le Judaïsme et comme toute religion, le Christianisme comporte un domaine de choses qui peuvent être ou ne pas être ; saint Paul en fournit les premiers indices, qui vont se préciser avec les Pères, les conciles, les grands théologiens. Le schisme entre les Eglises catholique et orthodoxe démontre d'ailleurs, si l'on admet le bien-fondé de chacune de ces positions confessionnelles, qu'il s'agit ici du domaine du possible et non du nécessaire.

Saint Paul a inauguré la « déjudaïsation » du Christianisme (13) ; or on pourrait concevoir un Christianisme fidèle aux prescriptions au moins fondamentales de Moïse, et ce Christianisme a existé en fait. Certes, l'« européanisation » du Christianisme fut providentielle en un sens positif, — ce qu'indique le rôle du Saint-Esprit promis par le Christ, — mais elle ne le fut qu'en vue du rayonnement extra-judaïque de la nouvelle religion ; c'est-à-dire que l'intervention du Paraclet n'eût pas été nécessaire si la Providence n'avait prévu l'expansion surtout occidentale du

(13) L'interprétation excessivement unilatérale de l'« Ancienne Loi », de même que la mésinterprétation de la sexualité, dérivent des Epîtres et non de l'Evangile. Il s'agissait de faire triompher, d'une part une perspective de *bhakti* et d'autre part une morale plus pénitentielle que sociale, et plus idéaliste que réaliste.

Christianisme ; en principe, le Christianisme aurait pu rester un ésotérisme juif, donc « judaïsant ». Cependant : dire que le message chrétien était destiné à devenir une religion, c'est dire qu'il devait devenir indépendant de la religion qui fut son milieu d'origine ; il y a donc, dans ce cas, beaucoup plus de nécessité que de simple possibilité. On ne peut en dire autant des « cristallisations » théologiques et légales plus tardives ; car si l'époque apostolique bénéficiait de l'inspiration du Saint-Esprit à un degré « de force majeure », les époques suivantes relèvent de plus en plus de la « marge humaine » : l'assistance du Saint-Esprit n'est pas absente, puisqu'elle est garantie, mais elle est indirecte et tient largement compte des « tempéraments » humains, sur la base de ce qui est acquis et immuable.

Avec le problème de la papauté par exemple, nous sommes sur le terrain de ce que nous pourrions appeler une « orthodoxie relative », lequel concède à l'homme le droit à des « points de vue », donc à des options relativement justifiées mais en principe remplaçables. Sans doute, la papauté est nécessaire ou inévitable dans le monde latin et latinisé ; n'empêche que la qualité de prophète et d'empereur que le pape s'attribue pratiquement est pour le moins une épée à double tranchant ; aussi les Grecs ne se trompent-ils pas en estimant que ces deux caractères conviennent mal au vicaire de saint Pierre, et l'histoire est là pour corroborer largement leur opinion (14).

***

(14) Pour les Grecs, les paroles du Christ à Pierre près du lac de Tibériade ont avant tout le sens d'une « réhabilitation » après les trois reniements, ce qui semble d'ailleurs résulter des trois questions préalables du divin Maître ; il est permis de penser également que cette réhabilitation effaça en même temps l'ombre laissée par le *retro Satanas* que le Christ avait lancé à Pierre au seuil de la Passion. Nul ne conteste que Pierre bénéficiait d'une certaine prééminence ; pourtant, le « disciple aimé » et le fils adoptif de Marie fut Jean, et le grand organisateur de l'Eglise naissante fut Paul, ce qui indique que cette prééminence de Pierre n'a rien d'absolu ; elle ne saurait en tout cas justifier les abus de la papauté, dont les fruits les plus notoires sont la Renaissance, la réaction luthérienne et, de nos jours, la mainmise des modernistes sur l'Eglise.

Nous avons fait remarquer plus haut que dans le cas des païens arabes, les motifs de la résistance au nouveau Message furent d'ordre profane et passionnel, non d'ordre spirituel. Dans le cas des anciens Européens, eux aussi classés « païens », — mais avec bien moins de raison, — les motifs du refus étaient en partie positifs et en partie négatifs : positifs dans la mesure où ils se fondaient sur des valeurs traditionnelles et intellectuelles, — ce qui ne pouvait être le cas des anciens Arabes (15), — et négatifs dans la mesure où au contraire ils résultaient du culte de l'ici-bas, donc de la mondanité sous toutes ses formes. La résistance des philosophes au Christianisme était négative quand leur point de vue était rationaliste, profane et mondain, mais elle était positive quand le point de vie était réellement sapientiel ; les deux points de vue se trouvant parfois curieusement mêlés en raison de l'ambiguïté de l'ambiance (16). Si nous pouvons recourir dans ce contexte aux notions hindoues de *bhakti* et de *jnâna,* nous dirons que dans le heurt entre le Christianisme naissant et le monde gréco-romain, une *bhakti* en pleine vitalité rencontra un *jnâna* en pleine décadence ; en moyenne tout au moins et en exceptant les mystères initiatiques et le néoplatonisme.

Pour ce qui est de l'aristotélisme, nous pouvons nous borner ici à la réflexion suivante : d'une part, le Stagirite enseigne l'art de penser correctement, mais d'autre part, il incite aussi à trop penser, au détriment de l'intuition. Certes, le syllogisme est utile, mais à la condition expresse qu'il soit nécessaire ; qu'il ne se superpose pas comme un luxe systématique à une capacité cognitive qu'il étouffe et dont il semble postuler implicitement l'impossibilité. C'est comme si, à force de tâter, on ne savait plus voir, ou comme si la possession d'un art obligeait à son utilisation même abusive ; ou encore, comme si la pensée était là pour la logique, et non la logique pour la pensée.

(15) Sauf des « purs » (*hanîf, hunafâ*), qui avaient gardé intact le monothéisme d'Abraham et d'Ismaël ; ils acceptèrent l'Islam sans résistance. Pour ce qui est du polythéisme arabe, il ne faut pas perdre de vue qu'il n'avait pas de base traditionnelle, qu'au contraire il ne fut qu'un syncrétisme de divinités empruntées, et que certaines idoles avaient même une origine historique et tout empirique.

(16) L'ambiguïté du stoïcisme est caractéristique à cet égard.

N'empêche que les Sémites et les sémitisés, qui sont des volontaristes par vocation ou par formation, ou qui sont des impulsifs plus portés à l'inspiration d'en haut qu'à l'intellection *ab intra,* avaient besoin des Grecs pour apprendre sinon à penser du moins à s'exprimer et parfois même à raisonner. L'écrivain sémitique se laisse volontiers entraîner par son sujet au point de perdre de vue l'homogénéité élémentaire de la matière traitée aussi bien que celle du traitement, d'autant qu'il pense largement par association d'idées et par intuitions discontinues ; or le caractère correct de la pensée — ou disons simplement la logique — est souvent garante des bonnes inspirations, en vertu du principe des affinités et à condition bien entendu que la logique dispose de données suffisantes et qu'elle aille de pair avec le don de l'intellection.

***

A l'avis de tous les incroyants, ce sont les absurdités contenues dans les Ecritures sacrées qui s'opposent avant tout à la crédibilité du Message ; bien que nous ayons eu plus d'une fois l'occasion de parler de cette erreur due à une lecture ignorante et expéditive, nous ne pouvons nous empêcher d'y revenir dans ce contexte. Tout d'abord, il faut envisager une Ecriture dans sa totalité et non s'hypnotiser, avec une parfaite myopie, sur une difficulté fragmentaire, ce qui somme toute est la perspective du diable, qui définit une montagne péjorativement en fonction d'une fissure et qui inversement loue un mal en fonction d'une inévitable parcelle de bien. Quand l'Ecriture est envisagée dans sa totalité, elle livre sa valeur globale et son caractère surnaturel à quiconque n'est aveuglé par aucun préjugé et a pu garder intacte la sensibilité normalement humaine pour le majestueux et le sacré. Sans doute, la majesté du style biblique ou védique peut s'imiter, et la littérature profane nous en offre quelques exemples plus ou moins réus-

sis (17) ; mais ce qui ne peut s'imiter, c'est la profondeur des significations et le rayonnement théurgique des Textes divinement inspirés.

Ensuite, en ce qui concerne les passages à première vue problématiques des Ecritures, il faudrait pour en juger avoir pris connaissance des commentaires traditionnels ; pour la Torah, ce sont les interprétations rabbiniques et kabbalistes qui résolvent les énigmes tant matérielles que morales. Dans bien des cas cependant, point n'est besoin d'avoir recours aux lumières des commentateurs, tellement la signification réelle est dans la nature des choses ; dans l'histoire de Jacob et d'Esaü par exemple, il suffit de connaître certaines lois du jeu de *Maya* pour pouvoir enlever la pierre d'achoppement. Le lecteur non averti trouve pour le moins étrange que Jacob, sur l'instigation de Rébecca mais aussi de par sa propre volonté, trompe son père Isaac en se faisant passer pour Esaü ; en réalité, il n'y avait pas initiative immorale mais conflit de plans ; un Vouloir divin particulier allait à l'encontre d'une situation sociale. Car Esaü, tout en étant l'aîné, fut visiblement indigne de sa charge, qu'il vendit à l'insu de son père ; s'il y a tromperie, elle est avant tout ici. Jacob, en disant : « Je suis Esaü », entendit dire par là : « Je suis celui qu'Esaü devrait être, mais ne pouvait ni ne voulait être » ; donc, « je suis le véritable Esaü ». S'il y a faute, elle est aussi du côté d'Isaac, qui avait une préférence quasi aveugle pour son fils aîné, en dépit de la disqualification de ce dernier (18) ; en fin de compte, Isaac reconnut la priorité de Jacob, celui-ci et Esaü se réconcilièrent et Dieu sanctionna la situation, ce qui prouve que

(17) Chez Nietzsche et Iqbal notamment ; chez le premier, il y eut irruption accidentelle de musicalité cosmique, grâce à une euphorie morbide survenue dans une âme puissante de poète. Le livre des mormons est un autre exemple, mais qui manque de qualité littéraire.

(18) Cette préférence pouvait être motivée soit par une qualité particulière d'Esaü, — précieuse aux yeux d'Isaac pour des raisons de complémentarité, — soit simplement par le droit d'aînesse, sacré pour les anciens Sémites ; dans ce dernier cas, l'attitude d'Isaac serait analogue à celle d'Abû Bakr déniant à Fâtimah le droit à l'héritage, pour des raisons légales et à l'encontre de certains droits d'un autre ordre.

Jacob et sa mère avaient raison (19). A l'avis des rabbins, Jacob devait néanmoins expier l'apparence de fraude par tout ce qu'il eut à souffrir par la suite, surtout de la part de ses propres fils, en quoi son cas est semblable à celui de Salomon, qui lui aussi dut expier des fautes apparentes tout en étant irréprochable, ésotériquement parlant (20).

Bien des « esprits critiques », en lisant dans la Genèse que « Caïn connut sa femme », se sont demandés d'où celle-ci venait, étant donné qu'à cette époque-là la seule femme existante fut Eve ; et ils ont conclu pour le moins hâtivement, et sans s'embarrasser d'aucun sens des proportions, que la Bible ne mérite pas d'être prise au sérieux, ni la religion par conséquent. En réalité, il s'agit là d'une ellipse fréquente dans les Ecritures sacrées ; dans la plupart des cas, c'est soit la tradition orale, soit le commentaire inspiré, soit encore une tradition étrangère mais parallèle, qui fournissent la clef de l'énigme. Dans le cas de la femme de Caïn, c'est la tradition arabe qui résoud la difficulté, et il est d'ailleurs possible qu'elle coïncide avec quelque tradition juive : Caïn et Abel nacquirent chacun avec une sœur jumelle ; Abel fut plus fort et plus vertueux que Caïn, mais la sœur de celui-ci fut plus belle que celle d'Abel. Or Caïn voulut pour cette raison épouser sa propre sœur-jumelle, mais comme le principe des rapports sanguins exige le choix de la partenaire plus éloignée, Abel offrit — au nom de Dieu — sa sœur-jumelle à Caïn ;

(19) Avant de bénir Jacob, Isaac dit : « Voici l'odeur de mon fils est comme l'odeur d'un champ qu'a béni le Seigneur. » (*Genèse* XXVII, 27) D'après le Zohar, il s'agit non de l'odeur du vêtement d'Esaü, mais du parfum du vêtement spirituel ou paradisiaque de Jacob, et c'est pour cela qu'Isaac le bénit ; ce parfum révéla le « vrai fils », quel que soit le nom.

(20) La Bible, dont la perspective est avant tout légaliste parce que morale, reproche à Salomon d'avoir fait construire des temples pour les divinités de ses femmes étrangères, mais elle ajoute néanmoins que Salomon « se coucha avec ses pères », formule qu'elle emploie également en parlant de David et qui indique la Béatitude posthume. Il serait pour le moins contradictoire de douter du salut d'un auteur dont on inclut les écrits dans la Bible ; s'il y a des fluctuations au sujet de Salomon, c'est à cause d'un conflit de niveaux et non à cause d'une ambiguïté située sur un même plan.

celui-ci refusa, et c'est pour cela qu'Abel conçut l'idée d'une ordalie : si Dieu n'accepterait pas l'offrande de Caïn, celui-ci devrait se soumettre ; on connaît la suite. Nous ajouterons que cette histoire, loin d'être une fable maladroite, est au contraire d'un symbolisme cristallin par la géométrie des rapports compensatoires qu'elle présente.

Une autre difficulté scripturaire est la suivante, tirée du Koran cette fois-ci : « Et Nous (*Allâh*) lui avons donné (à Abraham) Isaac et Jacob, que Nous avons toux deux guidés (*hadaynâ* = *hudâ*) ; et Noé, que Nous avons guidé auparavant ; et parmi sa descendance (celle d'Abraham) : David et Salomon et Job et Joseph et Moïse et Aaron ; c'est ainsi que Nous récompensons ceux qui réalisent le bien (*muhsinûn* = *ihsân*). Et Zacharie et Jean (Baptiste) et Jésus et Elie, qui chacun furent du nombre des pôles de sainteté (*çâlihun* = *çulh*) (21) ; de même, Ismaël et Elisée et Jonas et Loth ; et à chacun d'eux Nous avons donné excellence au-dessus du monde entier » (*faddalnâ* = *fadl*) (Sourate *El-An'âm*, 84 - 86). — Le lecteur non averti sera sans doute choqué par l'apparence d'anachronisme et aussi de platitude tautologique ; or il importe de savoir que les expressions laudatives ont ici une fonction particulière de classification, et quant aux anachronismes apparents, il s'agit dans ce texte, précisément, de catégories typologiques et non de chronologie. Les notions courantes de « direction » (*hudâ*) (22), « bien-agir » (*ihsân*) (23), « piété » (*çulh*)

(21) Le sens littéral est « piété réconciliante et apaisante », mais comme il s'agit de Prophètes, nous nous sommes permis de commenter en traduisant, car il va de soi que la qualité du substantif détermine dans certains cas l'interprétation de l'adjectif. Du reste, dans plus d'un passage du Koran, les adjectifs de piété ont pour fonction, non de nous convaincre inutilement que les Prophètes furent pieux, mais au contraire de faire retomber le prestige des Prophètes sur ces notions.

(22) Le sens est ici celui de « direction primordiale », ou du moins « originelle » ou « initiale » au point de vue du monothéisme sémitique.

(23) L'*ihsân* comporte le sens subjectif de « sincérité », — agir comme si nous voyions Dieu, lui qui nous voit, — et le sens objectif d'« action productrice de bien » ; chez David et Salomon, ce bien est la fondation de la royauté juive et la construction du temple. Si ces deux rois sont nommés avant

et « faveur » (*fadl*) (24) assument dans ce contexte des significations spéciales qui leur enlèvent tout caractère de pléonasme, mais que nous n'avons pas à approfondir en connexion avec les personnages (25) ; il nous suffit d'illustrer, à l'aide de cet exemple koranique, le fait général que les expressions scripturaires en apparence anodines, voire absurdes, recouvrent un sens précis et plausible.

Mais de telles subtilités d'expression sont peu de chose comparées aux ellipsismes dogmatiques que contiennent les Ecritures sacrées. *Credibile quia ineptum est* (26), comme disait Tertullien ; c'est-à-dire que l'apparente ineptie est souvent la mesure du surnaturel ; ou celle de l'expression elliptique, donc de la surabondance de significations implicites et en partie inexprimable. Mentionnons à titre d'exemple l'éternité d'une survie soit bienheureuse, soit malheureuse : d'abord l'idée qu'une chose qui a un commencement puisse n'avoir pas de fin, et ensuite l'idée qu'une cause limitée puisse avoir une conséquence illimitée. Ces deux conceptions sont des ellipses dont nous pourrions signaler et expliquer les chaînons passés sous silence, — nous l'avons fait en d'autres occasions, — mais ce qui importe ici, c'est de relever que ces idées suggèrent d'une manière adéquate et efficace la position de l'homme entre la contingence et l'Absolu ; de rappeler également que les dogmes eschatologiques s'adressent à l'intuition morale et existentielle plutôt qu'à la raison ou au sens commun.

les personnages qui les ont précédés, c'est peut-être à cause de leur éminence mystique et ésotérique, manifestée par les Psaumes et le Cantique.

(24) Le terme « faveur » prend ici la signification particulière de « réussite », ou de « gloire » après des tribulations providentielles.

(25) Ne pas oublier que le Koran sous-entend non seulement les textes bibliques, mais aussi des traditions arabes et talmudiques ; et parfois ces traditions davantage que la Bible.

(26) Rendu plus tard par : *Credo quia absurdum*. — Fort curieusement, le commentateur shintoïste Motoori Norinaga s'est exprimé d'une façon analogue : « Qui aurait inventé une histoire aussi ridicule et aussi incroyable si ce n'était pas vrai ? »

Mais l'apparente absurdité n'est pas seulement dans tel Texte religieux, elle se manifeste aussi, et même surtout, par les contradictions dogmatiques qui séparent les religions. Certes, Dieu ne peut se contredire dans le fond, mais Il peut se contredire apparemment dans les formes et les niveaux ; le phénomène de la subjectivité multiple est contradictoire, mais la subjectivité en elle-même ne saurait l'être, et il en va de même pour certains passages scripturaires ou pour les religions elles-mêmes. La pluralité des religions n'est pas plus contradictoire que celle des individus : dans la Révélation, Dieu se fait en quelque sorte individu pour s'adresser à l'individu ; l'homogénéité par rapport à d'autres Révélations est intérieure et non extérieure. Si l'humanité n'était pas diverse, une seule individualisation divine pourrait suffire ; mais l'homme est divers non seulement au point de vue des tempéraments ethniques, mais aussi à celui des possibilités spirituelles ; les diverses combinaisons des deux choses rendent possibles et nécessaires la diversité des Révélations.

***

Frithjof SCHUON.

(à suivre)

LE NEMBUTSU EN TANT QUE RESSOUVENIR

(suite et fin) (1)

L'émouvant récit du voyage de Dharmâkara vers la *bodhi* dont dépend notre propre participation aux enseignements du Jôdo-shin peut à première vue donner l'impression de rapporter des événements datant d'il y a très, très longtemps. Il est bon de se rappeler, cependant, ce que nous avons déjà dit (cf. note 1) à propos de la nature intemporelle des événements mythologiques et ce qui fait qu'ils sont toujours à nouveau utilisables comme moyens d'illumination, à travers les circonstances changeantes de l'humanité.

Il y a certaines vérités qui peuvent mieux se communiquer sous cette forme, sans risque de faire naître la confusion venant de l'alternative « croyance-incroyance ». Lorsqu'on exige de la tradition des « preuves historiques », cette alternative ne peut manquer d'être actualisée par la nature même des preuves réclamées : que l'on remette en question l'évidence des faits sacrés, et les vérités elles-mêmes deviennent vulnérables, comme on l'a vu récemment dans le Christianisme occidental, où l'effort pour « démythologiser » la tradition, y compris l'Ecriture, n'a fait que rendre plus difficile la situation des croyants actuels. La preuve historique a évidemment son importance propre, il est inutile de le nier ; mais la vérité transhistorique d'une mythologie traditionnelle est aussi « réelle », et même plus, qu'un fait historique en tant que tel, et il est impossible de s'en passer, puisqu'elle véhicule l'influence spirituelle que la religion doit nécessairement conférer à ses fidèles.

---

(1) Cf. *Etudes Traditionnelles*, n° 464.

Dans cet ordre d'idées, la vieille histoire du Dharmâkara représente l'aspect « Sagesse » d'une vérité traditionnelle, dans laquelle le contenu de l'aspect « Méthode » peut et doit être trouvé, lorsque cette même histoire vient à se refléter dans une vie humaine — que ce soit la nôtre ou celle d'autrui —, et cela grâce au pouvoir d'actualisation dégagé par le Vœu Originel et confirmé dans la personne même du Bouddha Amitâbha. D'où l'injonction de placer toute notre foi dans le « pouvoir de l'autre » en fuyant le « moi ». Les conséquences d'une telle manière d'agir auront une influence sur nos pensées et nos sentiments, et sur tout ce que nous faisons ou tout ce que nous évitons de faire en cette vie.

Il serait bon, ici, de se rappeler ce que nous disions au début, à savoir que la Compassion du Bodhisattva, sa vertu dynamique, ne saurait s'exercer sans un terrain impliquant l'existence d'êtres souffrants, sous peine d'être dépourvue de sens. Au lieu de « terrain » on pourrait dire aussi « un monde », soit dans le sens d'un monde particulier (celui qui nous est familier, par exemple), soit dans le sens du *samsâra* comme tel, comprenant toutes les formes possibles d'existence, incluant elles-mêmes de nombreuses choses que nous ne connaîtrons jamais. Un monde, par définition, est un champ de contrastes, un verger de *karma* rempli de ses fruits noirs ou blancs que nous-mêmes, dans notre double capacité de les créer et partager, devons récolter à la saison, qu'ils soient doux ou amers. En outre, cette manière d'expérimenter le monde nous vient aussi de deux façons à la fois intérieure et extérieure ; par rapport à nous, le monde extérieur est composé de tous les êtres et des choses qui tombent dans la catégorie d'« autrui », tandis qu'au monde intérieur appartiennent toutes les expériences attribuées au « moi » ou qualifiées de « miennes » : la conscience de l'ego à tous les niveaux. On peut aller plus loin et dire que l'homme, sous ce rapport, se constitue une sorte de monde propre. Ce n'est pas pour rien que l'état humain a été nommé, par analogie avec le Cosmos au sens large, un « microcosme », un petit monde. C'est en fait à l'intérieur de ce petit état qui est le nôtre, que le drame de Dharmâkara et d'Amitâbha doit se jouer complè-

tement, si nous voulons vraiment le comprendre : c'est là l'aspect « Méthode » de l'histoire qui, à travers sa réalisation concrète, se révélera comme « Sagesse » à notre intelligence. Et c'est sur ce thème, qui, à nos yeux, est vital au plus haut degré, que nous allons conclure le présent essai.

Les trois principaux facteurs qui entrent en jeu dans notre drame symbolique sont, premièrement, le véhicule psycho-physique de notre existence terrestre, qui nous fournit la scène mouvante ; deuxièmement, la faculté d'attention sous ses divers aspects, comprenant les sens, la raison, l'imagination et, par-dessus tout, notre ressouvenir ou prise de conscience active et représentant le dynamisme du Bodhisattva dans l'histoire de notre vocation ; troisièmement, enfin, la puissance illuminante d'Amitâbha représentée par l'Intelligence non incarnée, habitant le lieu secret au centre de chaque être, où le *samsâra* comme tel est inopérant (2) — ou bien, pour être encore plus précis, où le *samsâra* révèle sa propre identité essentielle avec le *nirvâna* (pour citer le « Sûtra du Cœur »). Sans cet « Œil de la *bodhi* » en nous — permettant de lire le message bodhique que toutes choses révèlent à celui qui sait où et comment regarder — la libération de l'homme par l'Illumination, ainsi que la délivrance de la souffrance d'êtres non humains à travers leur naissance humaine, seraient impossibles : la porte de la « Terre Pure » resterait à jamais fermée. Cependant, grâce à l'exemple de Dharmâkara, atteignant son apogée dans le Vœu, nous savons que cette Terre Pure est accessible ; en cela consiste notre espoir et notre mobile. Que demander de plus à l'existence, en dehors de cette suprême faveur que l'état humain nous offre, aussi longtemps qu'il est nôtre ?

Avant de terminer cet exposé, une autre question mérite que l'on s'y attarde un peu, concernant la

(2) A ce sujet, on pourrait rappeler avec profit l'enseignement du grand sage médiéval de la Chrétienté occidentale, Maître Eckhart, à savoir qu'« il y a dans l'âme quelque chose d'incréé et d'incréable..., et c'est l'Intellect » ; et il précise que « si l'âme entière était telle, elle serait incréée et incréable ». Remplacez le mot « Intellect » par « Œil de la *bodhi* » et vous avez là un exposé que tout bouddhiste pourrait comprendre. Dans les traditions issues de la souche sémitique, où

manière de présenter aujourd'hui les idées du Jôdo-shin dans leur forme populaire : ceux qui écrivent sur cette question semblent trop insister sur la nature « aisée » de cette voie ; la foi, disent-ils, est tout ce dont nous avons vraiment besoin : étant donné qu'Amitâbha, quand il était Dharmâkara, a déjà fait le travail à notre place, nous donnant ainsi comme assurée l'entrée dans la Terre Pure, avec, pour corollaire, que toute idée de responsabilité ou d'effort conscient de notre part serait une dangereuse concession à notre « pouvoir propre », et en tout cas superflue. Ceux qui proclament de telles idées utilisent un vocabulaire sentimental, sans se rendre compte, apparemment, de l'effet que ce dernier peut avoir sur les esprits dénués de sens critique. Bien que ce genre de langage n'implique sans doute pas l'intention de minimiser les enseignements habituels du bouddhisme, il traduit néanmoins une tendance plutôt naïve dans la pensée des auteurs qui lui donnent libre cours. Certains chercheront sans doute à se défendre en disant que les écrits de Shinran et d'autres flambeaux du Jôdo-shin contiennent aussi des phrases ayant une résonance quelque peu semblable ; ceux qui les citent ainsi en dehors de leur contexte sont enclins à ignorer le fait que l'enseignement d'un sage, dont le but est de gagner les cœurs et non pas de détruire les intelligences — est-il besoin de le préciser ? — doit parfois recourir à un langage schématique qu'on n'est pas censé prendre au pied de la lettre. Des hommes moins

l'idée de « création » joue un rôle prépondérant, dire d'une chose qu'elle est increée, équivaut à dire qu'elle est au-delà du domaine du changement samsârique. Il faudrait ajouter qu'à l'époque de Maître Eckhart, le mot « intellect » avait toujours le sens dont nous venons de parler ; il était distinct de la « raison » qui, le mot latin *ratio* le montre, est une faculté permettant de relier les choses entre elles, sans aucune possibilité de percevoir leur Aséité, dont seul l'Intellect est capable. La confusion moderne entre le mental ou la raison et l'Intellect, aboutissant pratiquement à la suppression de ce dernier, a été désastreuse pour la pensée contemporaine. Au demeurant, l'exemple ci-dessus peut être mis en parallèle avec un autre relevant du Christianisme oriental, où il est dit que les couronnes des saints arrivés à la Perfection sont faites de « Lumière Increée », — ce qui, en langage bouddhique, reviendrait à dire que les diadèmes des Bodhisattvas accomplis sont faits du nimbe même d'Amitâbha.

éminents devraient se montrer plus prudents dans leur manière de citer et surtout d'interpréter les déclarations des sages.

Quand, par exemple, Nichiren, ce saint militant, déclarait qu'une seule prononciation du *nembutsu* suffisait pour envoyer un homme en enfer, il exagérait évidemment dans le but d'orienter son auditoire dans une direction déterminée ; l'histoire religieuse montre beaucoup d'exemples de cette rhétorique excessive quoique spirituellement motivée. La réponse convenable à une telle diatribe serait de dire, avec le respect qui est dû à un grand Maître : « Merci, très cher Maître, votre avertissement m'apporte un grand réconfort ; pour moi, l'enfer, avec le *nembutsu*, sera aussi bien que le ciel ; sans le *nembutsu*, le paradis serait certainement un enfer. » (3)

Mais approfondissons, pour un instant, à la manière d'un *upâya* bien adapté à la situation, l'argument des mêmes personnes que nous avons critiquées un peu plus haut, en posant la question suivante : si l'initiative miséricordieuse de Dharmâkara, atteignant son apogée dans le Vœu, est venue en aide à notre faiblesse en accomplissant pour nous l'essentiel de notre tâche et en nous laissant le soin de tirer profit de cette faveur, comment pourrons-nous payer au mieux notre dette de gratitude vis-à-vis de la miséricorde qui nous est ainsi témoignée ? La moindre des reconnaissances serait certainement, de la part du bénéficiaire, d'essayer de plaire à son bienfaiteur en faisant ce qu'il a conseillé et non le contraire. L'Octuple Sentier est le programme que le Bouddha a laissé pour notre vie ; suivre ce chemin, soit parce que nous sommes mus par l'intérêt le plus haut, soit par simple reconnaissance pour la Miséricorde d'Amitâbha, ré-

(3) Mon ami le Docteur Inagaki Hisao m'a fourni un passage des enseignements de Shinran, inclus dans le *Tannishô* (chap. II), où le même sentiment est exprimé en conformité avec la tradition *Jôdo* et en utilisant son langage symbolique : « Je ne le regretterais jamais, même si j'étais trompé par Hônen, et si je tombais ainsi en enfer en prononçant le *nembutsu*... Puisque je suis incapable de quelque pratique que ce soit, l'enfer serait de toute façon ma demeure définitive. »

duit les disparités pratiques, quoique cette seconde attitude puisse être recommandée à notre mentalité pour des raisons contingentes. Afin de ramener tout cela dans le cadre de la perspective propre du Jôdo-shin, on doit avoir à l'esprit le principe opératif suivant, à savoir que le *nembutsu* lui-même renferme tous les enseignements possibles, toutes les méthodes et tous les mérites « d'une manière éminente », n'exigeant rien d'autre de nous que notre foi, qui doit être librement offerte. Une foi sincère, de quelque manière qu'on puisse la considérer, ne va pas sans accents héroïques ; comment devons-nous alors la comprendre par rapport au but du Jôdo-shin, symbolisé par la Terre Pure ? Dans cette même perspective, la foi doit certaiment agir ici comme un catalyseur à l'égard de toutes les autres vertus, prises séparément ou non. Dans cette voie, une attitude qui pourrait parfois sembler unilatéralement dévotionnelle peut toujours rejoindre les vues les plus profondes du bouddhisme ; pour celui qui agit ainsi, la voie peut bien être décrite comme « aisée ».

Ce qui est certain, toutefois, c'est qu'aucun bouddhiste, quelle que soit son affiliation personnelle, ne peut raisonnablement se réclamer d'une autorité exclusive en ce qui concerne les enseignements qu'il suit. Entre celui qui cherche son salut par son « pouvoir propre » et celui qui a recours au « pouvoir de l'autre », nous pouvons peut-être dire que si ce dernier peut parfois prendre une apparence trop passive, comme dans certains cas ci-dessus mentionnés, le premier type de méthode, s'il est mal compris, peut facilement emprisonner l'âme dans un état de conscience centré sur le moi, qui est la pire des entraves. La meilleure défense contre l'une ou l'autre de ces erreurs est de se rappeler que si, dans le cas de deux enseignements orthodoxes mais formellement différents, on insiste délibérément sur l'un des deux, l'autre doit toujours être reconnu comme latent, et inversement. Ceci exclut de surcroît toute tentation de se laisser aller à des excès sectaires. Aucune méthode spirituelle ne peut, quant à sa forme, prétendre à l'absoluité ; par définition, un *upâya* est provisoirement déployé en vue de certains besoins d'une mentalité donnée ; là s'arrête son autorité, et

parler ainsi de n'importe quel enseignement particulier n'implique aucun manque de respect.

L'accent mis sur le « pouvoir de l'autre » dans le Jôdo-shin fournit une salutaire protection contre toute forme d'auto-satisfaction, ce qui rend ses enseignements particulièrement adaptés à notre temps où la déification de l'animal humain emprisonné dans ce monde et une complaisance outrancière vis-à-vis de ses appétits toujours croissants sont prêchées de tous côtés. En face d'Amitâbha, les œuvres de l'individu humain se réduisent à très peu de choses ; c'est dans cette humilité intelligente qu'une grandeur véritablement humaine doit être trouvée.

Une chose importante à ne pas perdre de vue dans tout ceci, c'est que la Miséricorde du Bouddha est providentielle, mais ne suspend pas pour autant la Loi du *karma ;* si des êtres veulent à tout prix ignorer cette Loi en convoitant des choses que la Miséricorde pourrait leur accorder, la Miséricorde même les atteindra sous la forme de la Rigueur. La Rigueur est miséricordieuse, lorsqu'elle est le seul moyen de provoquer dans l'âme une profonde *metanoia* (changement de perspective), faute de quoi l'égarement dans le *samsâra* devra, par nécessité, continuer indéfiniment. Le *nembutsu est* notre moyen de rappel toujours actuel de cette vérité ; si notre confiance dans le Vœu nous fait abandonner tout désir de nous attribuer la réussite, l'ego, n'étant plus alimenté, dépérira certainement et nous laissera en paix.

En dehors de toute autre considération, la confiance dans le « pouvoir de l'autre » restera irréalisable tant que la conscience centrée sur le « moi » se confondra avec la vraie personnalité; c'est cette confusion d'identité que le grand *upâya* proposé par Hônen et Shinran Shônin est venu dissiper providentiellement. Que le *nembutsu* soit notre perpétuelle protection contre cette fatale erreur, à travers le souvenir qu'il conserve vivant dans le cœur de l'homme ! Là où ce souvenir est élevé à sa plus haute puissance, là se trouve la Terre Pure.

Marco Pallis.

LE CORPS EUCHARISTIQUE

Le Corps eucharistique du Christ apparaît lors d'un rite. Ce rite, l'Eucharistie, met le chrétien en communion avec le Christ, vrai Dieu et vrai homme ; il le ramène, en principe, à l'Origine. Il est une répétition de ce qui s'est fait au commencement intemporel (1). Le Christ comme Nouvel Adam, et la Croix comme Arbre de Vie nous replacent en Eden, au temps où l'Homme vivait non corrompu, participait à l'Harmonie parfaite entre tous les degrés du créé et de l'incréé (2). Et le Prologue de S. Jean, qui est en quelque sorte une nouvelle description de l'Acte créateur, commence par ces mots : « *In principio erat Verbum.* » Le Christ est le Verbe. Or, dans l'Eucharistie, le Christ est réellement présent. Qui communie assimile cette Présence du Verbe, ou plutôt la Présence absorbe le communiant et le conduit ainsi dans le Principe où le Verbe réside.

Un rite véritable transmet donc à l'homme des réalités d'ordre spirituel. Pour le faire avec efficacité, il utilise des supports, un ensemble cohérent de signes, gestes symboliques, paroles obligatoires, prières. Dans

---

(1) *In illo tempore* — dit-on à la Messe en commençant la lecture de l'Evangile — c'est-à-dire au temps de Jésus de Nazareth, homme historique, mais aussi « au temps » sans commencement ni fin où Dieu proclame sa Parole. De même l'expression *in principio* a été comprise de deux façons : « Au commencement », ce qui nous laisse dans la durée ; et « dans le Principe », ce qui nous situe dans l'éternité.

(2) Au Paradis terrestre, Adam et Eve sont invités à manger du « fruit des arbres du Jardin ». Ces repas ne pouvaient être que rituels, c'est-à-dire pénétrés de sacralité jusqu'au détail le plus infime. Ils mettaient nos premiers parents en liaison directe avec l'Arbre de Vie, archétype de tous les arbres, dispensateur de toute Vie et de toute nourriture (naturelle et surnaturelle à la fois — la distinction ne se faisait pas) et axe grâce auquel la communication était permanente avec les choses d'En haut.

le rite eucharistique, le pain et le vin servent de « supports » au Corps et au Sang de Jésus-Christ, à la « Présence réelle » ; les actes de manger et de boire sont les signes très concrets nous disant qu'il s'agit de nous nourrir de cette Présence divine, d'assimiler Dieu pour ainsi dire, afin que notre vision ne soit plus que spirituelle, afin que Dieu nous pénètre intégralement. « Ce jour-là, vous comprendrez que je suis en mon Père, et vous en moi et moi en vous. » (Jn. 14, 20)

Un repas rituel eut lieu lors de la rencontre de Melchisédech et d'Abraham (Gn. 14, 17 sq). Le roi de Shalem et prêtre du Très-Haut (3) apporta du pain et du vin et prononça des bénédictions. A travers les espèces du pain et du vin, Abraham reçut l'influence spirituelle de celui « qui est sans père, sans mère, sans généalogie, dont les jours n'ont pas de commencement et dont la vie n'a pas de fin et qui est assimilé au Fils de Dieu » (Hébr. 7, 3). Confirmé et réconforté par cette nourriture, Abraham inaugurera l'Histoire Sainte de son peuple. Repas rituel encore, sous le chêne de Mambré. « Abraham se tenait debout, près d'eux, sous l'arbre et ils mangèrent. » (Gn. 18, 1 sq)

Paul Evdokimov commentant l'icône de Roublev dit que « les trois pèlerins célestes forment le conseil éternel, et le paysage change de signification : la tente d'Abraham devient le palais-temple, le chêne de Mambré l'arbre de vie... Le veau offert en nourriture fait place au corps eucharistique. »

Ce passage de l'ordre matériel à l'ordre spirituel a été défini au concile de Trente par un mot : la Transsubstantiation. On appelle ainsi le changement opéré à la Messe par la consécration : la puissance divine change la substance du pain en la substance du Corps du Christ, et la substance du vin en la substance du Sang du Christ. Sous la permanence des espèces sensibles sont dès lors réellement présents le Corps et le Sang du Christ.

---

(3) Figure du Messie, du Christ-Roi, comme le pain et le vin apportés sont une figure de l'Eucharistie, interprétation traditionnelle, accueillie dans le canon de la Messe.

Il n'en va pas de même dans les autres sacrements : l'eau du Baptême conserve sa substance et le chrême de l'Onction conserve la sienne. L'importance de l'Eucharistie est ainsi soulignée : « Action de Grâces » par excellence et « Présence réelle » du Verbe, l'Eucharistie couronne, pour ainsi dire, toute la vie du chrétien, tous les sacrements qu'il reçoit.

La Transsubstantiation nous aide à saisir la transformation du Corps terrestre de Jésus en Corps glorieux. De même que son humanité est divinisée, ainsi le pain et le vin son transformés pour devenir Corps et Sang du Christ immolé sur la croix.

Le repas d'Emmaüs montre clairement l'identité qu'il y a entre le Corps du Christ et le Corps eucharistique. Lorsque celui-ci est reconnu, celui-là « disparaît », devient en quelque sorte le pain que les deux disciples vont manger.

Pourquoi le Christ qui est unique parle-t-il du pain et du vin, sacrement du corps et du sang ? D'abord pour montrer d'une manière concrète ce que fut l'immolation sur la croix. Lorsque le centurion lui perça le côté, le sang jaillit du cœur ouvert jusqu'à la dernière goutte, alors que le corps demeurait suspendu. Cette séparation exprime aussi ce qu'est le Verbe : un glaive à double tranchant, dit St. Paul, qui pénètre jusqu'au point de division de l'âme et de l'esprit, des articulations et des moelles (Hébr. 4, 2). Cela marque ensuite d'une manière explicite l'aspect sacrificiel de la descente du Verbe dans la chair. Cette Kénose doit nécessairement s'exprimer par l'éclatement de son humanité appelée à se réintégrer sur un plan supérieur, par la mort du corps charnel. L'Eucharistie est donc le sacrifice du Sang versé et du Corps livré. L'Esprit alors est libéré : « Il rendit l'Esprit. » (Jn. 19, 30)

Le sacrifice de la Messe commémore et réactualise le sacrifice du Christ. Il ne s'agit pas, bien entendu, de plusieurs sacrifices. Cabasilas dit que « ce sacrifice a lieu non point par l'immolation actuelle, mais par la transformation du pain en l'agneau immolé, et il est clair que le changement s'opère mais que l'immolation ne s'accomplit pas présentement. Ainsi la chose changée tient lieu d'un grand nombre et le

changement se réalise un grand nombre de fois. Mais la réalité en laquelle se produit cette transformation, rien n'empêche qu'elle soit une seule et même chose, un corps unique, et unique aussi l'immolation de ce corps » (*Explication de la divine liturgie*, Chap. XXXII). Il rejoint dans ce sens S. Paul : « Mort une seule fois et ressuscité, le Christ ne meurt plus », et un scolastique du XIIe siècle, Bandinus : « *Immolatur Christus quotidie, non essentia sui, quia semel mortuus est et jam non moritur, sed sacramentali repraesentatione.* »

L'expression « une seule fois » se comprend à partir de la définition même du rite dont le rôle est de nous ramener à l'Origine, à l'Evénement unique qui est en même temps universel. Il peut par conséquent s'actualiser sans cesse, puisque l'Origine est partout et toujours agissante.

Il faut ajouter à cette notion de sacrifice le terme d'Eucharistie qui veut dire « rendre grâce » et qui donne un sens précis à ce sacrifice. Autrement dit : il s'agit d'un sacrifice de louange en vue de la gloire de Dieu. Pour le Christ, tout est entre les mains du Père. Il ne recherche pas sa propre gloire. Le sacrifice de louange en vue de la gloire de Dieu. Pour le Christ, tout est entre les mains du Père. Il ne recherche pas sa propre gloire. Le sacrifice véritable est un cœur brisé, c'est-à-dire capable de s'ouvrir assez pour reconnaître la Bonté et la Grandeur de Dieu et recevoir ces fleuves d'eaux vives qui descendent du ciel et qui font chanter les élus du ciel et de la terre dans un chant de pure reconnaissance. En effet, Dieu dit :

« Le monde est à Moi et tout ce qu'il renferme.
Est-ce que Je mange la chair des taureaux ?
Est-ce que Je bois le sang des boucs ?
Offre pour sacrifice à Dieu des actions de grâces. »

(Ps. 50, 12-14)

L'importance du Corps du Christ et par conséquent du Corps eucharistique vient de ce que la perspective du Nouveau Testament est toute centrée sur la personne du Christ. Cette concentration de toute la Ré-

vélation sur Jésus est exprimée par S. Paul dans sa lettre aux Hébreux (1, 1) : « Après avoir à maintes reprises et sous maintes formes parlé jadis aux Pères par les prophètes, Dieu, en ces temps qui sont les derniers, nous a parlé par le Fils qu'il a établi héritier de toutes choses, par qui il a fait les siècles. »

La parole multiforme de Dieu, qu'on trouve dans l'Ancien Testament, s'est condensée dans l'unique Verbe qui a pris un corps humain. « Tu n'as voulu ni sacrifice, ni oblation, mais tu m'as façonné un Corps. » (Héb. 10, 5) Et le signe sacrementel le meilleur dépendra de ce qui a un rapport direct avec le corps, c'est-à-dire la nourriture : celle du pain et du vin.

Quel est ce corps du Christ que ses fidèles vont recevoir par la communion ? C'est à la fois le Corps terrestre, le Corps transfiguré, le Corps ressuscité, le Corps « ascensionné ». Cabasilas dit que le rite sacré de la Messe une fois achevé met les chrétiens en présence du corps infiniment saint du Maître dans ses différents états. « C'est ce Corps, avec ce Sang, formé par le Saint Esprit, né de la bienheureuse Vierge, qui a été enseveli, qui le troisième jour est ressuscité, qui est monté aux cieux et qui est assis à la droite du Père. »

Le Corps de Jésus est toujours uni au Verbe. Sa conception virginale indique que dès sa naissance et jusqu'à son ascension, il demeure ce qu'il est de toute éternité. Mais il est évident qu'assumant un corps humain et une âme humaine, ce Verbe va se manifester selon un ordre temporel, selon des étapes au cours desquelles ces différents états vont se manifester l'un après l'autre. Comme le chrétien est appelé à s'unir à Jésus, il est aussi appelé à atteindre progressivement, et selon « les talents » qu'il a reçus, ces différents degrés. Le Corps eucharistique l'aidera à s'unir au Maître qui lui a dit : « Là où je suis, soyez, vous aussi. » Le « Je suis » du Christ est présent d'abord dans un corps terrestre : « Il était semblable aux hommes en tout, le péché excepté. »

L'Eucharistie lie les chrétiens d'abord à ce corps humain du Christ, comme pour leur dire que, par le

fait d'être hommes, ils sont déjà habités par Dieu, ils sont appelés à se mettre humblement dans l'axe de la Vérité. Dieu nous rejoint là où nous sommes.

Le « Je suis » est présent au Thabor comme Corps transfiguré. Le Verbe-Lumière rend éclatants les vêtements du Christ eux-mêmes. Il est « le plus beau des enfants des hommes ». Par l'Eucharistie, les chrétiens assimilent aussi le Corps transfiguré, qui les rend participants de sa Lumière. « Jadis vous étiez ténèbres, mais à présent, vous êtes lumière dans le Seigneur, conduisez-vous en enfants de lumière. » (Eph. 5, 8)

Le « Je suis » du Christ est aussi présent comme « Corps ressuscité ». L'Eucharistie est évidemment Pain de Vie Eternelle et Breuvage d'Immortalité. Après la consécration, lorsqu'on proclame la Mort de Jésus, on célèbre aussi sa Résurrection. Le chrétien participe déjà « *in aenigmate* » à sa propre résurrection. La mort n'a plus d'emprise, les conditions de temps et d'espace sont dépassées, la matière n'offre plus de résistance. Jésus traverse les murs du Cénacle, toutes portes closes. Puis, le « Je suis » du Christ, glorifié dans son « corps ascensionné » qu'une « nuée vint soustraire aux regards » des apôtres (4), « s'est assis à la droite du Père » : le Verbe est auprès de Dieu, et le Verbe est Dieu.

Or, « il viendra de la même manière que vous l'avez vu partir vers le ciel », attestent les *Actes* (1, 11). Et Il est déjà présent dans tout chrétien fidèle qui « adore Dieu en esprit et en vérité » et assimile la nourriture d'En haut, soit dans la communion sous la forme du Verbe fait chair, soit dans la « prière du cœur » — ou l'invocation — en tant que Verbe devenu Nom de Jésus (5), comme dans la réalisation de chaque parole du Verbe, qui est vie et lumière sortant de la bouche de Dieu. En effet, le Verbe dit : « Il est

(4) Etre soustrait aux regards par une nuée, c'est quitter le monde visible pour l'invisible, retourner « dans le Principe », — sans l'avoir jamais véritablement quitté.

(5) Dans l'un des modes d'invocation du Nom de Jésus, on associe à ce dernier le Nom de Marie. Dans l'*Ave*, inversement, le Nom de Jésus est associé à celui de Marie.

écrit : L'homme ne vit pas seulement de pain, mais de toute parole qui sort de la bouche de Dieu. » (Mtth. 4, 4) Et au sujet de son propre Nom, il dit entre autres : « Ce que vous demanderez au Père, Il vous le donnera en mon Nom. » (Jn. 16, 24) Enfin, il dit du mystère de l'Eucharistie : « C'est moi qui suis le pain vivant descendu du ciel : si quelqu'un mange de ce pain, il vivra éternellement ; et le pain que je donnerai, c'est ma chair, pour la vie du monde... En vérité, en vérité, je vous le dis, si vous ne mangez la chair du Fils de l'homme et ne buvez son sang, vous n'aurez pas la vie en vous. » (Jn. 6, 50-54)

Le sacrement de l'Eucharistie, comme l'institution sacrée de l'invocation du Nom de Jésus, ainsi que l'enseignement et la réalisation de ses paroles révèlent au chrétien que sa vie spirituelle, semblable en cela à sa vie physique, a besoin d'être alimentée sans cesse par En haut pour subsister. Qui ne se nourrit pas meurt.

Abbé Gilbert ZUFFEREY.

LA FONCTION ELIATIQUE

Dans un article intitulé *Le « mystère » juif et la « vertu » d'Elie* (*Etudes Traditionnelles* n° 280, déc. 1949), Jean Reyor a abordé sommairement le problème de la survie du judaïsme en rapport avec l'influence spirituelle du prophète Elie. Un quart de siècle plus tard, nous avons nous-même longuement traité du « mystère » juif dans notre article *La Théophanie sinaïtique* (*E.T.*, nos. 442-445, 1974). A présent, nous nous proposons d'approfondir la fonction éliatique, non seulement au regard du judaïsme, mais dans son aspect universel. Pour ce faire, nous partons du passage scripturaire relatant à la fois l'ascension d'Elie au ciel et l'investiture de son successeur spirituel direct, Elisée :

« Lorsque *YHVH* (1) fit monter Elie au ciel dans un tourbillon, Elie s'en allait de Guilgal avec Elisée. Elie dit à Elisée : « Reste ici, je te prie, car *YHVH* m'envoie jusqu'à Béthel. » Elisée répondit : « *YHVH* est vivant et ton âme est vivante ! Je ne te quitterai point ! » Et ils descendirent à Béthel. Les fils des prophètes qui étaient à Béthel sortirent vers Elisée, et lui dirent : « Sais-tu que *YHVH* enlèvera aujourd'hui ton Maître de dessus ta tête ? » Il répondit : « Je le sais aussi ; tenez-vous en paix. » Elie lui dit : « Elisée, reste ici, je te prie, car *YHVH* m'envoie à Jéricho. » Il répondit : « *YHVH* est vivant et ton âme est vivante ! Je ne te quitterai point ! » Et ils arrivèrent à Jéricho. Les fils des prophètes qui étaient à Jéricho s'approchèrent d'Elisée, et lui dirent : « Sais-tu que *YHVH* enlèvera aujourd'hui ton Maître de dessus ta tête ? » Il répondit : « Je le sais aussi ; tenez-vous en paix. » Elie lui dit : « Reste ici, je te prie, car *YHVH* m'envoie au Jourdain. » Il répondit : « *YHVH* est vi-

(1) Nous conformant à l'usage juif, nous transcrivons le Tétragramme *YHVH* sans vocalisation.

vant et ton âme est vivante ! Je ne te quitterai point ! » Et ils s'en allèrent tous deux. Cinquante hommes d'entre les fils des prophètes allèrent après eux et se tinrent à distance, à l'opposé, et eux deux s'arrêtèrent au bord du Jourdain. Alors Elie, prenant son manteau, le roula et en frappa les eaux, qui se partagèrent d'un côté et de l'autre, et ils passèrent tous deux à sec. Lorsqu'ils eurent passé, Elie dit à Elisée : « Demande ce que (tu veux que) je fasse pour toi, avant que je sois enlevé d'avec toi. » Elisée répondit : « Que vienne sur moi une double portion de ton esprit ! » (Elie) dit : « Tu demandes une chose difficile. Si tu me vois pendant que je serai enlevé d'avec toi, il t'arrivera ainsi ; sinon, cela n'arrivera pas. » Ils continuaient de marcher en s'entretenant, et voici qu'un char de feu et des chevaux de feu les séparèrent l'un de l'autre, et Elie monta au ciel dans un tourbillon. Elisée regardait et criait : « Mon père ! mon père ! Char d'Israël et ses cavaliers ! » Et il ne le vit plus. Il saisit alors ses vêtements et les déchira en deux morceaux, et il releva le manteau d'Elie qui était tombé de dessus lui, il en frappa les eaux et dit : « Où est *YHVH*, le Dieu d'Elie ? Où est-il ? » Lorsqu'il eut frappé les eaux, elles se partagèrent d'un côté et de l'autre, et Elisée passa. Les fils des prophètes, qui étaient à Jéricho, à l'opposé, le virent et dirent : « L'esprit d'Elie repose sur Elisée », et allant à sa rencontre, ils se prosternèrent contre terre devant lui. Ils lui dirent : « Voici qu'il y a parmi tes serviteurs cinquante hommes vaillants : qu'ils aillent donc chercher ton Maître. Peut-être que l'Esprit de *YHVH*, l'ayant emporté, l'a jeté sur une des montagnes ou dans une des vallées. » Il répondit : « Ne les envoyez pas ! » Mais ils le pressèrent jusqu'à le couvrir de confusion, et il leur dit : « Envoyez-les ! » Ils envoyèrent cinquante hommes, qui cherchèrent (Elie) pendant trois jours, sans le trouver. Lorsqu'ils furent de retour auprès d'(Elisée), — car il demeurait à Jéricho, — il leur dit : « Ne vous ai-je pas dit : N'allez pas ? » »

Par ces mots d'Elisée, l'Ecriture (dont nous venons de citer II *Rois* II, 1 - 18) indique qu'Elie restait introuvable, parce qu'il avait été effectivement enlevé au ciel. Or, selon la tradition judéo-chrétienne,

le prophète Elie n'est pas seulement monté vivant au ciel, mais depuis son ascension, il en est maintes fois redescendu secrètement et continue de se manifester sur terre de façon mystérieuse. Ainsi est-il, dans le judaïsme, invisiblement présent à chaque circoncision d'un enfant mâle le huitième jour après sa naissance, et à chaque repas pascal célébré par les familles ; de plus, il se manifeste visiblement à certains êtres spirituels pour les initier dans les Mystères de l'Ecriture. Sa présence signifie pour la majorité d'Israël la bénédiction qui descend immédiatement du ciel, et pour l'élite plus particulièrement l'influence illuminatrice. La manifestation éliatique est destinée, dans un monde qui va vers sa fin, à animer l'étude et l'observance de la Loi de Moïse et, en particulier, la réalisation spirituelle de ses Mystères. C'est ce qui découle herméneutiquement de ce passage final de *Malachie* (III, 22 - 24) : « Souvenez-vous de la Loi de Moïse, Mon serviteur, auquel J'ai donné en Horeb, pour tout Israël, des préceptes et des ordonnances. Voici, Je vous enverrai Elie, le prophète, avant que vienne le jour de *YHVH*, grand et redoutable. Il ramènera le cœur des pères à leurs enfants, et le cœur des enfants à leurs pères, de peur que Je ne vienne frapper la terre d'anathème. »

Le passage scripturaire que nous venons de citer est riche en signification ; il indique entre autres les deux missions différentes de Moïse et d'Elie : la première se réfère avant tout à la « Loi » ou « Doctrine » (*Torah*) — le Pentateuque —, la seconde aux « Prophètes » (*Nebîim*) — et, en un sens étendu, aux « Hagiographes » (*Ketubim*) aussi —, l'ensemble de toutes ces révélations constituant l'Ancien Testament. La Loi de Moïse ou le Pentateuque comporte l'intégralité de l'exotérisme et de l'ésotérisme d'Israël ; ses textes sont rappelés et développés — et augmentés de récits des événements post-mosaïques de l'histoire sainte — par les Prophètes et les Hagiographes (ces derniers réunissant les Psaumes, Proverbes, Job, Cantique des Cantiques, Ruth, Lamentations, Ecclésiaste, Esther, Daniel, Esdras, Néhémie et Chroniques). Quant à Elie, le Tishbite, il n'a pas laissé d'écrit prophétique, mais figure, nous venons de le

voir, dans les *Livres des Rois* : il représente, parmi les prophètes, le type du « Maître caché », celui qui initie l'élite d'Israël à la Sagesse ésotérique et universelle de la *Torah*. En d'autres termes, dans le passage précité de *Malachie*, « Moïse » signifie le legs exotérique d'Israël *impliquant l'ésotérisme*, alors qu'« Elie », c'est l'animation de l'exotérisme à partir de l'*ésotérisme expliqué* à l'élite et réalisé par elle. Enfin, « Elie » ne signifie pas seulement l'ésotérisme et son influence sur l'exotérisme juif, mais encore l'ésotérisme dans son universalité, qui relie les Mystères de la *Torah* à ceux de toutes les traditions authentiques d'Orient et d'Occident.

***

Par son universalité, Elie dépasse sa seule signification israélite et rejoint la Tradition unanime qui, selon une doctrine que l'on retrouve dans la plupart des religions, remonte à la révélation de Dieu faite au premier homme. Cette révélation s'exprimant, d'après l'exégèse ésotérique juive de la Bible (*Gen.* XI, 1), par la « seule langue » ou tradition primordiale de l'humanité, fut diversifiée par suite de la confusion des esprits à Babel ; elle fut multipliée en plusieurs « langues » ou traditions d'abord parallèles, puis en celles qui se succédèrent à travers l'histoire, pour coexister souvent, elles aussi, l'une avec l'autre. Chacune de ces traditions ne fit que renouveler, à sa façon, la révélation première et universelle de l'Un, destinée à aboutir à sa restauration plénière et définitive, lors de l'ultime théophanie. Celle-ci fera un avec la révélation du « Messie de Gloire », attendu non seulement par les fidèles des trois religions abrahamiques, mais, d'une manière ou d'une autre, par ceux de la plupart des religions vivantes. Avec le Messie ou l'« Oint » de Dieu (*ha-Mashîah* en hébreu, *al-Masîh* en arabe, *Christós* en grec) descendra du ciel la nouvelle Tradition unanime de l'humanité qu'Elie est appelé à préparer en tant que précurseur immédiat du Sauveur : il descend lui-même du ciel pour « frayer le chemin » du Messie, alors que Moïse — ou le mosaïsme — a surtout « annoncé » l'Oint.

Cette « annonce » mosaïque et cette « préparation » éliatique furent confirmées, selon le christianisme, entre autres sur le mont Thabor où Jésus, lors de sa Transfiguration, se révéla à trois de ses disciples dans sa future gloire. « ... Jésus prit avec lui Pierre, Jacques et Jean, son frère, et il les conduisit à l'écart sur une haute montagne. Il fut transfiguré devant eux ; son visage resplendit comme le soleil, et ses vêtements devinrent blancs comme la lumière. Et voici, Moïse et Elie leur apparurent, s'entretenant avec lui. Pierre, prenant la parole, dit à Jésus : " Seigneur, il est bon que nous soyons ici ; si tu le veux, je dresserai ici trois tentes, une pour toi, une pour Moïse, et une pour Elie. » (*Matth.* XVII, 1 - 5)

Ce récit de l'Evangile corrobore l'importance donnée par *Malachie* à Elie, à côté de Moïse et au regard du Messie. En effet, lorsque Dieu, après avoir exhorté Israël à l'observance de la Loi de Moïse, ajoute par la bouche de Malachie : « Voici, Je vous enverrai Elie, le prophète, avant que vienne le jour de *YHVH*, grand et redoutable... », Il révèle par là-même qu'Elie doit redescendre sur terre, tant pour animer la voie mosaïque que pour préparer l'avènement du Messie ; car le « jour de *YHVH* » est celui qui inaugurera le futur Règne de l'Oint : il ouvrira, selon l'exégèse traditionnelle, le passage du cycle actuel de l'humanité au Règne messianique entendu dans sa plénitude perpétuelle, — passage impliquant la fin de notre monde, la résurrection des morts et le Jugement dernier. Alors qu'en ce monde règnent le mal, la souffrance et la mort, dans le monde à venir, constitué par un « nouveau ciel et une nouvelle terre » (cf. *Is.* LXV, 17 ; *Apoc.* XXI, 1), « la mort ne sera plus, et il n'y aura plus ni deuil, ni cri, ni douleur » (*Apoc., ibid.* 4). Dans ce nouveau monde, qui sera comme une seule cité de paix et d'union spirituelles — appelée la « Jérusalem nouvelle » (*ibid.* 2) —, tout homme sera un sanctuaire incorruptible, à l'image de celui qui est l'Homme nouveau par excellence, le Messie, le Temple vivant et central de l'Un réellement présent : ils « verront Sa Face » (*ibid.* XXII, 4), et cette vision béatifique unanime, cette unité ou paix spirituelle, se préparent, selon

la tradition commune à Israël et à la Chrétienté, par Elie, le prophète toujours vivant. Le judaïsme affirme même que l'œuvre préparatrice d'Elie comprendra encore la résurrection des morts, alors que d'après la perspective chrétienne, c'est le Messie qui, non seulement jugera, mais ressuscitera auparavant les morts.

***

En revenant, vers la fin des temps, annoncer au monde la paix spirituelle que le Messie instaurera pour toujours lorsque « les premières choses auront disparu », Elie élèvera la voix si haut, dit la tradition juive, qu'on l'entendra d'une extrémité de la terre à l'autre. Cela signifie que la mission d'Elie ne se bornera pas à Israël, mais s'étendra sur tous les peuples et, partant, sur toutes les religions. Tel est aussi le sens universel des paroles scripturaires précitées : « Il ramènera le cœur des pères à leurs enfants, et le cœur des enfants à leurs pères, de peur que Je ne vienne frapper la terre d'anathème «, c'est-à-dire que la fin n'arrive, sans que les derniers hommes ouverts à la vérité et à la grâce soient sauvés par leurs traditions respectives, et préparés à l'avènement du Messie. En effet, les rapports entre « pères » et « enfants » signifient ici les traditions révélées et salvifiques, les religions authentiques, qui ouvrent aux croyants la porte du salut éternel, et à ceux d'entre eux qui ont soif de l'Absolu, l'accès de l'ultime délivrance spirituelle, de l'union à l'Un. Le « *cœur* des pères », c'est l'aspect intérieur, central, essentiel des traditions, leur noyau ésotérique, spirituel, universel, ainsi que les doctrines, méthodes et influences qui en découlent. Le « *cœur* des enfants » ou croyants, c'est leur réceptivité spirituelle, leur acceptation et réception intérieures de ce que leur donnent leurs « pères » ou traditions respectives. Cette acceptation et réception se traduisent en hébreu par le terme *qabbalah*, devenu synonyme tout particulièrement de la tradition ésotérique, dont le prophète Elie est le Maître invisible, celui qui descend secrètement en ce bas monde, non seulement vers la fin, mais depuis son ascension, chaque fois que la tradition a besoin d'être revivifiée de

l'intérieur. Or, vers la fin, nous venons de le voir, cette descente de l'enseignement et de l'influence éliatiques se généralisera : elle se fera, en principe, à travers tous les « pères », toutes les religions intrinsèquement orthodoxes. Elie « proclamera la paix » entre elles, c'est-à-dire qu'il révélera leur *unité essentielle et transcendante* qui, à l'avènement final du Messie, et à ce moment seulement, se manifestera sous une nouvelle *forme unanime* d'affirmation de l'Un. « En ce jour-là, *YHVH* sera un (l'Essence divine Se révélera à l'humanité entière comme la seule Présense réelle) et Son Nom (le mode de Son affirmation) sera un (pour tous les croyants du monde). » (*Zacharie* XIV, 9)

Un aspect particulier de la fonction universelle d'Elie réside dans le fait que celle-ci peut être exercée par d'autres que lui. En effet, sa mission, émanant de lui par la voie de son influence universelle, peut s'effectuer non seulement par lui-même mais aussi par délégation, avec le concours de représentants d'élite des diverses religions ; chacun d'eux vient revivifier la sienne propre — en stimulant, le cas échant, aussi les autres — à partir du « cœur », de l'essence spirituelle de la tradition. Cette essence s'identifie à la réalité transcendante et universelle de toutes les religions ; elle se manifeste comme l'unique vérité sous-jacente à la métaphysique, la cosmologie et la doctrine de l'homme, telles qu'elles s'expriment à travers les diverses traditions : elle se révèle comme l'unité au sein de leur multiplicité, sans fusionner leurs formes respectives destinées, répétons-le, à être maintenues telles quelles jusqu'à l'ultime avènement du Messie. Donc, Elie signifie non seulement tel prophète envoyé à Israël, mais une fonction universelle pouvant être exercée par plusieurs personnes, tant au sein du judaïsme que dans les autres traditions, et quels que soient les noms donnés par ces dernières à l'unique source céleste de cette descente de l'« Esprit qui souffle où il veut ». La possibilité de sa personnification multiple ressort entre autres de l'Evangile, qui identifie Jean-Baptiste à celui qui « crie dans le désert et prépare le chemin du Seigneur » (*Matth.* III, 3 ; *Luc* III, 4-6 ; *Jean* I, 23).

Celui qui est ainsi désigné d'abord par Isaïe (XL, 3), c'est — selon la tradition juive — le précurseur du Messie, l'immortel prophète Elie. Jean-Baptiste refusa d'être confondu avec ce dernier ; il affirma cependant être celui dont parlait Isaïe, et par cette apparente contradiction, il mit précisément en évidence que, sans être Elie en personne, il exerçait à son époque et dans son orbite la fonction éliatique. L'Evangile le confirme en effet comme celui qui précède le Messie dans son premier avènement ; et Jésus, après la décapitation de Jean-Baptiste, continue à prédire le retour d'Elie, cette fois-ci pour l'époque précédant la parousie : « Il est vrai qu'Elie doit venir, et qu'il rétablira toutes choses. » (*Matth.* XVII, 2). Par ailleurs, la fonction éliatique semble être exercée, dans le christianisme, également par l'apôtre Jean, au sujet duquel Jésus dit à Pierre : « Si je veux qu'il demeure jusqu'à ce que je revienne, que t'importe ? » (*Jean* XXI, 22, 23)

***

La tradition musulmane, elle aussi, connaît une fonction spirituelle correspondant à celle d'Elie, et en affirme l'exercice notamment par deux personnages ayant chacun sa sphère d'activité propre. Nous ne parlons pas ici d'Elie même, mentionné dans le Koran à côté de Jésus (VI, 85) et dans sa lutte contre les adorateurs de Baal (XXXVII, 123 - 132) ; il s'agit en premier lieu d'Al-Khidr ou *Al-Khâdir*, le « Vert » ou « Verdoyant », qui revêt dans la tradition ésotérique de l'islam les mêmes caractéristiques fondamentales qu'Elie, du moins celles de sa fonction de Maître spirituel « toujours vivant » et descendant subitement d'un monde supra-terrestre, pour se manifester en secret à tel assoiffé de l'Absolu. Il est Maître surtout des spirituels solitaires, des êtres d'élite à qui il se révèle comme un océan de sagesse initiatique et universelle, une source intarissable d'illumination, un détenteur et donneur de l' « eau de la vie » . Quant à l'autre personnage reflétant Elie dans l'islam, c'est celui qui viendra à la fin, pour établir ce que la tradition judéo-chrétienne appelle le « Règne du Messie

glorieux » : c'est *Al-Mahdî*, le « Guidé » par Dieu. L'islam shi'ite l'identifie au douzième Imam, vivant caché depuis des siècles et devant réapparaître pour accomplir son œuvre eschatologique. Selon une tradition musulmane, le Mahdî révélera et réalisera en détail ce que Jésus, « le Messie, fils de Marie », aura fait descendre globalement du ciel ; elle nomme cette révélation et réalisation le « Livre du Parchemin et de la Somme de toutes choses » (*Kitâbu-l-Jafri wa-l-Jâmi'ah*). Suivant l'exégèse ésotérique du Koran due à Al-Qâchânî, ce « Livre sera lu (son contenu sera manifesté) tel qu'il est en réalité (et non par une simple expression verbale), par lui (le Mahdî) exclusivement ». Ce Livre « inclut ce qui a été (de toute éternité, c'est-à-dire le « Décret éternel » ou les Archétypes éternels des choses) et ce qui sera (manifeste de ce « Décret », c'est-à-dire le « Destin assigné » aux choses)... Livre qui fut promis... comme devant venir (et dont la manifestation, d'une part, révélera les Archétypes ou la Métaphysique, et, d'autre part, opérera les événements eschatologiques ou messianiques)... Ceci est en accord avec la parole de Jésus — sur lui la Paix : « Nous vous apportons la Descente (*at-Tanzîl*) du Verbe, mais quant à son Interprétation (*at-Tawwîl* : l'Interprétation « réelle » ou la réalisation terrestre de cette Descente), c'est le Mahdî, qui viendra avec elle, à la fin des temps. » (2)

Nous retrouvons donc là le rôle d'Elie, en tant qu'il « doit venir pour rétablir toutes choses », lors de la transition du monde actuel au monde futur. Selon la perspective judaïque, il rétablira toutes choses, d'abord spirituellement, et cela en premier lieu au sein d'Israël. Il commencera par expliquer aux enfants d'Israël tout ce qui, de la Loi de Moïse, est devenu obscur pour eux, en raison de leurs transgressions de cette Loi, ayant eu pour conséquence les destructions de leurs Temples et leur dispersion et persécu-

(2) Cf. *Etudes Traditionnelles*, n° 380 : Abdu-r-Razzâq Al-Qâchânî, *Les Interprétations ésotériques du Coran : Sur les Lettres Isolées* (trad. et annoté par M. Vâlsan. — Au sujet d'Elie et d'Al-Khidr, cf. l'article de A. K. Coomaraswamy, *Khwâjâ Khadir et la Fontaine de Vie*, dans E. T. n° 224 - 225, numéro spécial consacré au Soufisme.

tion dans le monde entier. Même leur exégèse traditionnelle de la Loi a été imprégnée de cet obscurcissement, de cette incertitude de l'esprit, ainsi qu'il ressort notamment du Talmud babylonien où l'on trouve mainte interprétation de l'Ecriture sans conclusion et se terminant par le vocable énigmatique *Teiqu*, écrit *TeIQuV*. Or, ce vocable n'est autre qu'un assemblage des initiales des quatre mots formant la phrase : *Tishbi Ietarets Qushioth Veyabaoth*, « Le Tishbite (Elie) résoudra les difficultés et les problèmes » ; c'est-à-dire que toutes les questions traditionnelles ou spirituelles restées en suspens faute d'explications valables, trouveront leur réponse par le prophète Elie, lorsqu'il reviendra pour préparer l'avènement du Messie. Elie résoudra non seulement les problèmes relevant des dits passages incomplets de l'exégèse talmudique, mais il fera connaître à Israël l'interprétation parfaite et définitive du Verbe divin révélé par la *Torah* de Moïse ; de plus, il déclenchera l'ultime manifestation du contenu de la *Torah*, en sorte que tout le monde « verra » et « vivra » les prophéties eschatologiques de l'Ecriture. Cette révélation de la Vérité éternelle et cette actualisation des prophéties messianiques constituent le contenu du « Livre de la Justice » (*Sepher ha-Yashar*) qu'Elie doit apporter et qui correspond au Livre du Mahdî. Selon la tradition juive, toute la Torah de Moïse ne représente proportionnellement qu'une seule ligne du *Sepher ha-Yashar*, ce qui veut dire que ce « Livre », en vertu de son caractère non pas « scripturaire » mais « opératif », sera l'ultime accomplissement même de l'Ecriture, la « réalisation » qui, par définition, dépasse d'une manière incommensurable la « lettre ». En même temps, le judaïsme met tacitement les autres « lignes » de ce « Livre » à la disposition de toutes les révélations divines, quelles qu'elles soient, chacune formulant ou annonçant à sa façon la même Vérité éternelle et la même Destinée de l'homme et du monde. Le « Livre » d'Elie, c'est la Sagesse intégrale de la Tradition unanime et la Manifestation eschatologique du Principe unique. Elie représente pour les Juifs le passage de leur exclusivisme traditionnel à l'universalité qu'ils possèdent eux aussi, puisqu'ils affirment que le Tishbite élèvera la voix si haut, pour annoncer la paix spi-

rituelle, qu'on l'entendra d'une extrémité de la terre à l'autre ; et les Docteurs de la Loi enseignent que « les justes de toutes les nations ont part à la vie future », ou encore que tous « les hommes, qui ne sont pas idolâtres, peuvent être considérés comme des " Israélites " ».

***

Ceci dit, le « Livre d'Elie », au regard duquel la « *Torah* de Moïse » ne représente proportionnellement qu'une seule ligne, n'est lui-même qu'une préfiguration de la « *Torah* du Messie », dont la réalité spirituelle est celle de l'« Alliance nouvelle », au sens plénier du terme, à savoir le futur état d'union perpétuelle de l'humanité avec Dieu. Elie doit rétablir toutes choses au nom et en vue de cette « paix » spirituelle que le Messie apportera définitivement : elle sera cristallisée à jamais dans la Nouvelle Jérusalem « fondée par — ou pour — la paix », selon l'étymologie de *Yerushalem* ou *Yerushalaïm*. Elie descend et redescend depuis des siècles ici-bas pour préparer, avec le concours de ceux qu'il inspire, cet état final de l'humanité. Il révèle peu à peu et, vers la fin, d'une manière plus intensive et générale, l'essence spirituelle et universelle, l'unité transcendante de toutes les religions authentiques. C'est comme si quelqu'un construisait patiemment une cité radieuse en posant une pierre lumineuse après l'autre. La force motrice de cette œuvre peut être appelée le « courant éliatique », du moins dans l'orbite de la tradition judéo-chrétienne, alors que d'autres traditions emploieront leurs termes propres pour désigner ce même courant universel. Selon la terminologie de la Kabbale, ce courant appartient au « fleuve de l'Eden suprême », au « fleuve du *Yobel* » ou « grand Jubilé », qui est la Délivrance finale. L'Apocalypse le nomme le « fleuve d'eau de la vie, clair comme du cristal » (XXII, 1) : il se « cristallisera » dans les « pierres précieuses », les lumières inextinguibles de la Nouvelle Jérusalem. La nouvelle Cité de Dieu et des hommes sera en effet pareille à un seul cristal immense, dont les myriades de facettes brilleront — toujours selon

l'Apocalypse (XXI, 18 - 21) — comme le jaspe, le saphir, la calcédoine, l'émeraude, le sardonyx, la sardoine, la chrysolithe, le béril, la topaze, la chrysophrase, l'hyacinthe, l'améthyste et la perle. Baignée dans une lumière d'« or pur », toutes ces « pierres » seront comme autant d'aspects de la seule « Pierre fondamentale » du monde, de la seule Présence divine se révélant à toute l'humanité future.

En face de cette doctrine eschatologique, dans laquelle Elie ou le courant spirituel portant son nom joue un rôle capital, on peut se poser la question de savoir dans quelle mesure cela concerne l'humanité de nos jours. Or, les traditions affirment que nous nous trouvons à l'époque finale. Mais entrer ici dans les détails de la critériologie traditionnelle relative aux cycles de l'humanité nous ferait dépasser de loin le cadre du présent article. De toute façon, nous n'entendons pas nous occuper de la durée de cette époque finale ; il nous suffit de regarder les choses, telles qu'elles se présentent aujourd'hui à nous avec évidence. Ce que nous voyons entre autres, c'est que l'humanité s'expose à sa propre destruction totale, par des moyens matériels monstrueux qu'elle s'est forgée avec le concours de son prétendu progrès scientifique : elle a virtuellement rapproché le monde de sa fin. Même si ce n'est pas l'homme, selon les traditions, mais Dieu qui mettra fin à notre monde, cette destruction sera, d'après les Ecritures, sa réponse au même prométhéisme ou luciférisme, qui a conduit l'humanité à sa situation actuelle et qui ne cessera d'augmenter ses provocations du Ciel.

La situation actuelle montre à qui sait voir, que la « carapace » créée par le matérialisme et qui tend à emprisonner notre monde de plus en plus, jusqu'à y étouffer toute vie, commence à « craquer ». C'est comme si des fissures se produisaient dans les fondements de la terre, à travers lesquelles s'infiltreraient des influences infra-humaines et chaotiques. Ces influences maléfiques semblent se propager non seulement en tant que forces bestiales renversant tout ce que la civilisation moderne a cru installer définitivement à la place des anciennes cultures traditionnelles, mais encore en tant que courants pseudo-traditionnels ou pseudo-spirituels égarant surtout une

jeunesse affamée de la véritable nature des choses — du Vrai et du Réel. Heureusement, un monde, tant qu'il subsiste, implique, par définition, un certain équilibre, si précaire soit-il ; lorsque le globe terrestre — pour reprendre le fil de notre symbolisme — commence à craquer, il s'y produit, selon les enseignements traditionnels, non seulement des fissures « en bas », mais aussi « en haut ». Par les fissures supérieures, qui représentent autant d'ouvertures du Bien et de la Grâce face au mal surgissant des abîmes, pénètre une lumière spirituelle susceptible d'éclairer les « cœurs des enfants » d'Adam et de les ramener aux « cœurs des pères », à la spiritualité des traditions.

Cette spiritualité, malgré les multiples contre-courants déclenchés par l'« Adversaire », semble se frayer son chemin ; en témoigne sur le plan extérieur, entre autres, l'intérêt grandissant pour la religion comparée, pour la métaphysique d'Orient et d'Occident, pour les diverses voies authentiques conduisant l'homme à l'Absolu. Mais quant à la littérature contemporaine relative à cette spiritualité unanime, il convient d'avoir bien soin de discerner ce qui exprime réellement la vérité révélée par les traditions d'avec ce qui n'en représente qu'une approche imparfaite, voire complètement défigurée. Le véritable « courant éliatique » s'intensifiera, selon l'Ecriture, dans la mesure même où l'obscurcissement de ce monde progressera, et cela jusqu'au moment final. Alors, « ... vos fils et vos filles prophétiseront ; vos vieillards auront des songes, et vos jeunes gens des visions. Même sur les serviteurs et les servantes, en ces jours-là, Je répandrai Mon Esprit. Je ferai paraître des prodiges dans les cieux et sur la terre, du sang, du feu et des colonnes de fumée. Le soleil se changera en ténèbres, et la lune en sang, avant que vienne le jour de *YHVH*, grand et redoutable. Alors, quiconque invoquera le Nom de *YHVH* sera sauvé. » (*Joël*, III, 1 - 5) (3)

LEO SCHAYA

(3) Il est évident que ce qui est vrai pour l'invocation du Nom divin dans le judaïsme — le Tétragramme y étant remplacé actuellement par d'autres Noms salvateurs de Dieu — l'est également pour celle qui est pratiquée dans les autres traditions.

LES LIVRES

TRADITIONAL MODES OF CONTEMPLATION AND ACTION : *A Colloquium at Rothko Chapel* (édité par Y. Ibish et P.L. Wilson, 1977).

L'événement désigné par le titre de ce livre eut lieu à Houston (Texas), au cours de l'été 1973, sous les auspices de la Menil Foundation (organisme philantropique encourageant l'œcuménisme) ; il fut marqué par deux courants, l'un académique et organisé, l'autre spirituel et spontané.

Une vingtaine de communications, présentées dans ce volume, donnèrent le point de vue de ceux qui avaient été invités à y apporter leur participation (1) ; leurs compétences dans les divers courants religieux de l'humanité dont ils sont les porte-parole allèrent du brillant au prosaïque, mais avec un ensemble considérablement supérieur à la moyenne de ce qu'on pourrait attendre de ce genre de réunion. L'ouvrage contient aussi le résumé que chaque auteur fit de son propre exposé et les discussions qui suivirent.

Ce qui fit de ce colloque quelque chose de plus qu'une simple assemblée de spéculations académiques, ce fut la présence de personnes réellement engagées dans la vie contemplative, fournissant ainsi ce que Marco Pallis, dans une pertinente introduction, a appelé « un exemple de dialogue effectif porté à un niveau rarement atteint auparavant ».

Dès l'ouverture du colloque, l'étincelle spirituelle jaillit grâce à la lecture d'un message de Frithjof Schuon. Donnant suite à une demande de contribution faite par le Prof. A.K. Saran, F. Schuon avait accepté qu'un résumé de son article précédemment publié sous le titre *No Activity without Truth* (2) et convenant parfaitement au thème du colloque, y fût présenté en tant que message. Après cette ouverture des journées de Houston, des membres participants comme le Prof. Huston Smith, Leo Schaya et le Dr. A.K. Brohi veillèrent à ce que le flambeau restât allumé pendant toute la durée de la conférence.

Pour en venir aux exposés eux-mêmes, il y eut une contribution tout à fait éminente du Prof. Toshihiko Izutsu « Méditation et Intellection dans le Bouddhisme Zen du Japon ». Daïsetz T. Suzuki, durant sa longue et brillante carrière, n'a peut-être jamais rien écrit sur ce

sujet qui pénètre plus intimement au cœur du Zen que cet exposé d'Izutsu ; exposé qui est en outre conforme aux besoins de causalité de l'Occident : à ceux qui ont une affinité avec cette forme de spiritualité, il peut faire pressentir ce qu'est le *satori* ou l'« illumination spirituelle ». La lecture de cet article avec celui du Prof. T.M. Mahadevan « La Méditation Védântique et son rapport avec l'Action » qui en est le complément à partir de la sphère de la métaphysique hindoue, fait voir clairement, non seulement comment le *moksha* ou la « délivrance spirituelle » et le *satori* sont nécessairement identiques, mais aussi comment les techniques pour accomplir la Libération sont basées exactement sur la même « psychologie alchimique », — les variantes étant de simples adaptations aux diverses aptitudes et aux divers besoins humains ; à l'intérieur même du Zen, par exemple, il y a deux points de départ radicalement différents, les écoles Sôtô et Rinzaï.

Si la Réalisation consiste à atteindre la connaissance de l'identité entre le monde intérieur et le monde extérieur, entre le sujet et l'objet purs, cette définition peut aider à situer une remarque faite par le Prof. Wande Abimbola en présentant son important exposé « La Religion Traditionnelle Yoruba » : « En ce qui nous concerne en Afrique, il n'y a pas de scission entre contemplation et action. La contemplation appartient à l'esprit, à l'âme, à l'homme intérieur. L'action est l'extériorisation de cette intériorité. » Le Lama Lhalungpa en témoigne de la même manière dans sa contribution « Interdépendance de la Contemplation et de l'Action dans le Bouddhisme Tibétain », où il écrit : « L'établissement dans l'Illumination, c'est la perfection instantanée dans la contemplation et dans l'action, ce qui exige des aspirants une extraordinaire capacité à tous égards. » Comme l'explique le Prof. Izutsu : « L'état métaphysique qui est ici en question peut être considéré comme pure subjectivité. On peut aussi l'interpréter comme pure objectivité. En réalité, il est au-dessus et au-delà à la fois de la subjectivité et de l'objectivité. Mais c'est un état qui est prêt à s'actualiser à n'importe quel moment sous la forme d'un Sujet absolu et celle des réalités phénoménales. » Dans un article sur « Les modes de Contemplation à travers les Actions : Les Indiens de l'Amérique du Nord », le Prof. Joseph Epes Brown dit : « L'expérience de la vision (chez les Indiens des Plaines) intègre et met en rapport ces mondes « intérieur » et « extérieur » au sein d'un même événement. »

Dans l'impossibilité d'assister au colloque, le Rév. Shojun Bando présenta néanmoins un article, intitulé « Le Double Aspect de la Foi », et basé sur une riche synthèse justement appelée « l'expérience simultanée de la vie et de la mort », étant connu en alchimie occidentale comme « la mort du composé ». « Contemplation et action sont les expressions sur deux plans différents de

la même réalité », dit le Prof. A.K. Saran dans son développement d'un texte d'Ananda Coomaraswamy.

On trouve des formules similaires dans les articles portant sur les religions abrahamiques. Leo Schaya, par exemple, dans « Contemplation et Action dans le Judaïsme et l'Islam » écrit : « La Contemplation de l'Un est l'Acte unitif de l'Un Lui-même, Son Acte béatifique d'Etre, de Connaissance et d'Union... La parfaite contemplation est l'acte... par lequel l'homme réalise son être et, dans son être, l'Etre pur et suprême. » « Ainsi Dieu est le miroir dans lequel tu te vois toi-même, comme tu es Son miroir dans lequel Il contemple Ses Noms », dit Ibn 'Arabî dans une citation rapportée par le Prof. Yusuf Ibish. Le même thème se trouve confirmé dans le traité du Prof. Seyyed Hossein Nasr, « Complémentarité de la vie contemplative et de la vie active en Islam » : « Selon les philosophes islamiques comme Ibn Sina », dit-il, « la Substance même de l'Univers est le produit de la contemplation que Dieu a de Lui-même. » Et le modèle sur le plan humain en est, dans l'Islam, le prophète Mohammed, en qui se trouve la « parfaite manifestation de la complémentarité de la contemplation et de l'action qui réside au cœur du mode de vie musulman ».

Le Prof. Victor Danner, prenant pour sujet « L'homme intérieur et l'homme extérieur », nous montre les conséquences de la perte de la complémentarité entre les deux : « Une chose est certaine : le monde moderne a engendré une séparation définitive entre l'homme intérieur et la nature extérieure. Puis, se fondant sur cette séparation, il a ignoré l'Esprit intérieur tout en réduisant la nature extérieure de l'homme à un activisme sans intelligence... [qui] dépouille l'homme de son humanité essentielle et, par là, lui retire sa propre raison d'être, qui est de connaître et d'être la Vérité. » Le Prof. Abimbola en présentant son texte déplorait amèrement les effets de cette mentalité activiste sur son propre peuple : « Les traditions religieuses sont en danger précisément parce que l'argent déversé (par l'Amérique) sur l'Afrique, et sur d'autres parties du monde, n'a cessé de perturber les peuples et de les déraciner de leurs propres traditions. Malheureusement, ce qui arrive, c'est que l'homme ainsi déraciné de sa tradition et placé dans une école de missionnaires en sort sans être, ni un véritable chrétien, ni un traditionaliste. C'est un être sans tradition, et c'est là l'une des tragédies de l'Afrique d'aujourd'hui. Nos valeurs morales ont été à peu près balayées par la force de l'influence missionnaire. Nous vivons dans les valeurs occidentales que ces peuples ne partagent pas. »

Comme le Prof. Danner le fait remarquer : « Toutes les idéologies modernes d'un genre ou d'un autre considèrent comme admis que l'esprit contemplatif de l'homme est mort ou, s'il existe encore, n'est qu'une survivance improductive et par conséquent inutile du passé... » Pourtant, l'homme moderne est condamné à la contemplation

du fait même qu'il est un sujet raisonnable ; mais ses modes de contemplation avec leurs conséquences sur l'action ne se situent pas dans une ligne traditionnelle. Contempler vient du Latin « observer avec soin » ; aujourd'hui, la seule chose que l'homme observe avec soin, c'est le monde phénoménal, et cela il le fait avec une intensité qui le plonge dans une nescience englobant pratiquement toute autre chose.

Le vrai contemplatif est la lumière du monde. « Un être réellement libéré est comme une montagne himalayenne », dit le Dr. A. K. Brohi : « il agit par son existence, et son existence est un bienfait pour tout le reste du monde. En une telle personne, le seul fait d'exister est la plus haute activité concevable. »

---

(1) Pour faire connaître ces participants et leurs communications à nos lecteurs, nous allons suivre la table des matières de ce livre publié en langue anglaise. Ses 477 pages comportent d'abord, outre une courte préface du Prof. Yusuf Ibish, une introduction de onze pages écrite par Marco Pallis (non participant). Les pages suivantes (13 à 19) sont consacrées au *Message to the Colloquium* de Frithjof Schuon, message par la lecture duquel — en l'absence de son auteur — le colloque fut ouvert. Pages 21 à 42 : *Sacred Tradition and Present Need* de Jacob Needleman, professeur de philosophie, San Francisco State University (Californie). P. 43 à 87 : *Traditional Methods of Contemplation and Action* d'Elémire Zolla, Directeur de l'Institut des Langues étrangères et de Littérature à l'Université de Gênes (Italie). 89 à 106 : *The Relation between Religions* de Huston Smith, professeur de philosophie à l'Université de Syracuse (New York). 107 à 126 : *Reflections on the Problem of Human Salvation* d'Allahbuksh K. Brohi, professeur de jurisprudence et ancien ministre du Pakistan (Karachi). 127 à 156 : *Action and Contemplation as Categories of Religious Understanding* du Rév. Père Raimundo Pannikar (de l'Eglise Catholique Romaine), professeur au Département des Etudes religieuses à l'Université de Californie, Santa Barbara. 157 à 176 : *The Hesychastic Tradition : An Orthodox way of Contemplation* du Rév. Père André Scrima, Archimandrite de l'Eglise Orthodoxe et professeur de théologie orientale et d'études religieuses à l'Université St. Joseph, Beiruth (Liban). 177 à 181 : *The Church as Subject of Contemplation and Action* de Mgr. Georges Khodr, Prince de l'Eglise Orthodoxe Grecque, Archevêque du Mont Liban (empêché d'assister au colloque). 183 à 232 : *Yoruba Traditional Religion* de Wande Abimbola, professeur à l'Institut des Etudes Africaines d'Ife (Nigeria). 232 à 250 : *Modes of Contemplation through Actions : North American Indians* de Joseph Epes Brown, professeur des Etudes religieuses à l'Université du Montana, Missoula (U.S.A.). 251 à 724 : *Interdependence of Contemplation and Action in Tibetan Buddhism* du Lama Lobsang P. Lhalungpa, ancien membre

du Service Ecclésiastique du Gouvernement du Dalaï Lama à Lhasa, professeur à l'Université du British Columbia, Vancouver (Canada). 275 à 303 : *Meditation and Intellection in Japanese Zen Buddhism* de Toshiko Izutsu, professeur à l'Institut des Etudes Islamiques de l'Université Mc Gill, Montreal (Canada). 305 à 316 : *The Dual Aspect of Faith* du Révérend Shojun Bando, Vice-Grand Prêtre du Bando Hoorji (Bouddhisme Shin) et professeur à l'Université Otani, Kyoto (Japon). 317 à 348 : *The Concepts of Action and Contemplation : A Traditional Analysis* d'Awada Kishore Saran, professeur de sociologie à l'Université de Jodhpur (Inde). 349 à 363 : *Vedântic Meditation and its Relation to Action* de T.M.P. Mahadevan, Directeur du Centre des Etudes supérieures de philosophie à l'Université de Madras (Inde). 365 à 405 : *Contemplation and Action in Judaism and in Islam* de Leo Schaya. 407 à 417 : *The Inner and Outer Man* de Victor Danner, professeur des Etudes islamiques à l'Université d'Indiana, Bloomington (U.S.A.). 419 à 440 : *The Complementarity of the Contemplative and Active Lives in Islam* de Seyyed Hossein Nasr, ancien professeur de philosophie à l'Université de Téhéran (Iran). 441 à 449 : *Ibn 'Arabi's Theory of Journeying* de Yusuf Ibish, professeur à l'Université Américaine de Beiruth (Liban). 451 à 456 : *Contemplation and Action : The Sufi Way* d'Al-Sayyedah Fatimah al-Yashrutiyyah (empêchée d'assister au colloque), fille du Sheikh shadhilite tunisien 'Alî Nur al-Dîn al-Yashruti (né en 1779), membre de la Tariqah Yashrutiyyah où elle exerce la fonction de guide spirituel, auteur de trois ouvrages écrits en arabe (non traduits). 469 à 477 : *Biographical Data of Participants.*

Ce livre du colloque de Houston se vend, entre autres, à la Librairie *Prologos Books*, 68, Birkbeck Road, Beckenham, Kent, England, B R 3 4 S P (Prix : 12 £). A cette même librairie, on trouve également le second ouvrage consacré à ce colloque, livre intitulé *Contemplation and Action in World Religions* (University of Washington Press, Seattle and London, 1977/78) ; il contient une sélection des communications sus-mentionnées dont les auteurs sont les suivants : Prof. Wande Abimola, Révérend Shojun Bando, Prof. Joseph Epes Brown, Prof. Yusuf Ibish, Prof. Toshihiko Izutsu, Lama Lobsang T. Lhalungpa, Prof. T.M.P. Mahadevan, Prof. Seyyed Hossein Nasr, Rév. Père Raimundo Pannikar, Rév. Père André Scrima, Leo Schaya, Al-Sayyedah Fatimah al-Yashrutiyyah, Prof. Elémire Zolla.

N.D.L.R.

(2) Voir *Studies in Comparative Religion*, Autumn 1969.

Whitall N. PERRY.

Le Directeur : A. André VILLAIN

Imprimerie Saint - Michel, 5, Rue de la Harpe - Paris (5e) 3ème trimestre 1979

TABLE DES MATIÈRES (projetée) DU PROCHAIN NUMÉRO (466)

N.B. La traduction de J.-L. MICHON dont l'introduction est annoncée pour le dernier numéro de l'année 1979, se répartira sur plusieurs fascicules de l'année 1980.

Directeur-Administrateur :
A. VILLAIN

Les abonnements sont souscrits pour la période du 1er Janvier au 31 Décembre. Tous expirent avec le N° de Oct. Nov. Déc.
(Seuls les abonnements renouvelés ne subissent pas d'interruption)

Nous n'adressons pas de rappel.

NOTES

Notre revue paraît actuellement sous la forme de quatre numéros d'environ 48 pages, de Jan. à Déc.

Conditions pour 1980

Prix de vente du numéro au magasin	18,00 frs
Abonnements à la série de 4 nos	
FRANCE, pris au magasin	60,00 frs
franco de port	80,00 frs
Départements d'Outre-Mer (Recommandation obligatoire comprise)	110,00 frs
Pays voisins : Allemagne Fédérale, Angleterre, Belgique, Hollande, Italie, Luxembourg, Suisse, franco de port	95,00 frs
Autres Pays (frais de recommandation obligatoire compris)	116,00 frs

Prix des collections anciennes :

1961 à 1974 chaque année prise au magasin	108,00 frs
1975 à 1979 prise au magasin	72,00 frs

+ frais d'expédition recommandée.

Nous consulter pour l'expédition de chacune de ces années, ainsi que pour les années antérieures que nous recherchons en permanence.

Paiement par versement à notre C. C. P. PARIS 568-71 EDITIONS TRADITIONNELLES ou par chèque bancaire.

P. S. — Nous n'adressons pas de spécimen, mais nous pouvons adresser un de nos exemplaires contre paiement de 18,00 Frs + [illegible] Frs pour frais d'envoi, les 18,00 Frs venant en déduction du montant de l'abonnement éventuellement souscrit.

ÉTUDES TRADITIONNELLES

80e ANNÉE OCTOBRE - NOVEMBRE - DÉCEMBRE N° 466

REFUSER OU ACCEPTER LE MESSAGE

(*suite*) (1)

Ce qui dans le Christianisme en particulier et dans la Bible en général est « fait historique », devient « symbole » dans l'Islam, du moins dans une large mesure sinon toujours ; le Message fondamental de l'Islam utilise les faits chrétiens comme des pierres pour un nouvel édifice, les pierres changeant de fonction suivant la nouvelle utilisation. On ne saurait jamais souligner assez que dans toute religion il y a des éléments qui sont à prendre à la lettre et d'autres qui sont symboliques et qui ont, par leur interprétation nouvelle, — évidemment biaisante mais intrinsèquement valable, — une fonction didactique et régulatrice pour les âmes des fidèles. En somme, le Modèle principal et archétypique du « mythe » — ou de l'« imagerie religieuse » — est invariable : c'est le Logos qui rayonne dans les ténèbres ; qui est d'abord incompris et qui ensuite triomphe ; qui est incompris parce que les ténèbres sont les ténèbres, et qui triomphe parce que la Lumière est la Lumière. Et c'est toujours le Logos qui, dès que sa trajectoire entre dans le milieu de la diversité humaine, donne lieu par polarisation aux divers systèmes religieux ; la diversité humaine se combinant alors avec la divine Infinitude, donc avec l'inépuisable Possibilité.

Dans cet ordre d'idées, la question peut se poser de savoir dans quelle mesure le croyant a le droit ou le devoir de reconnaître la valeur spirituelle ou même la validité plénière des autres religions. En principe et *a priori*, une telle obligation ne saurait exister, car chaque religion possède en elle-même tout ce dont l'homme a besoin ; mais en fait et dans le contexte d'expériences auxquelles on ne peut échapper, la ques-

(1) Cf. *E. T.* n° 465.

tion dont il s'agit ne peut pas ne point se poser en fin de compte. Abstraction faite de l'intuition d'une part ou des impondérables de la grâce d'autre part, le premier argument en faveur de la validité des religions étrangères est le caractère irréfutable de leur contenu intrinsèque : chaque religion a ses axiomes qui, au point de vue où elle se place, sont métaphysiquement, spirituellement et humainement évidents. Comprendre le phénomène religieux, c'est comprendre cette autonomie quasi ontologique ; sans doute, on peut l'attaquer du dehors, mais ceci ne saurait infirmer la logique interne du système religieux, ni les grâces qui corroborent cette logique ou ce symbolisme sacramentel.

La preuve que « notre » religion n'est pas la seule vraie nous est fournie, non seulement par ce que nous pouvons saisir de la vérité intrinsèque des autres religions, mais aussi par le simple fait de leur présence et de leur puissance (27) ; comment s'expliquer que Dieu, voulant sauver le monde au moyen d'une seule religion, ait permis l'existence de tant d'autres religions qui lui barrent la route, et qui le font d'autant plus efficacement et irrémédiablement que, précisément, elles comportent en substance les mêmes contenus que la religion considérée comme « nôtre » ?

C'est un fait d'expérience courante que les hommes, même en prenant connaissance des doctrines étrangères ou même surtout alors, estiment parfaitement logique de raisonner selon la doctrine dans laquelle ils ont grandi ; on trouve tout naturel que les Français croyants raisonnent ingénieusement selon le Catholicisme et le trouvent logiquement irrésistible, alors que les Grecs ou les Russes croyants en font autant selon l'Orthodoxie ; que les uns et les autres raisonnent selon leur conviction héréditaire même en

(27) C'est à cet aspect que se réfère l'argument de Gamaliel : si cet argument, dont les Chrétiens font grand cas, n'est pas faux, il s'applique aussi à l'Islam, qui est sorti du néant et s'est imposé en un temps miraculeusement court à une grande partie du monde. L'argument ne saurait jouer toutefois en faveur des erreurs modernes qui, précisément, ne sont pas des religions et n'ont besoin d'aucun secours céleste pour avoir du « vent en poupe ».

connaissant parfaitement les positions — en moyenne sinon toujours tout aussi plausibles — de ceux qu'ils considèrent comme hérétiques. La subjectivité humaine, même sur le plan de la logique, s'identifie avec l'ambiance idéologique dans laquelle elle s'est formée ; d'où des préjugés quasiment innés qui déterminent en bien ou en mal les raisonnements religieux, d'où aussi un manque d'imagination excusable ou inexcusable, suivant les cas, bref une incapacité foncière de se mettre à la place des subjectivités enracinées dans d'autres ambiances (28). Tout ceci se fonde évidemment sur l'exclusivisme de la religion ; l'homme n'a — ou croit n'avoir — aucun intérêt eschatologique à braver cet exclusivisme, bien au contraire. N'empêche que cet « instinct de conservation » n'a rien à voir avec l'intelligence pure ni avec la vérité totale ; et reste à savoir sur quelle corde de notre esprit nous mettons l'accent, ou sur quelle corde Dieu veut le mettre (29).

***

Le fondement du « subjectivisme logique » des croyants est dans ce que nous pourrions appeler le

(28) On ne saurait faire un tel reproche à un Massignon, dont la thèse conciliante au sujet de l'Islam serait parfaitement utilisable dans le cadre de la théologie chrétienne, du moins à titre d'interprétation facultative. En dehors du monde sémitique, nous voyons plus d'un cas de « réhabilitation » — ou d'intégration — d'éléments étrangers par tel monde traditionnel : l'Hindouisme ne peut accepter le Bouddha pleinement sans se ruiner lui-même, mais il prend acte du fait que le Bouddha fut l'un des grands *Avatâras* et lui accorde la vénération due à son rang, tout en proposant des explications embarrassées quant à son rôle. D'une façon à la fois analogue et différente, les divinités du *Shintô* devinrent des *Bodhisattvas*, et cela parfois par leur propre intervention, dans des songes, des visions ou à travers des oracles.

(29) N'oublions pas que la théologie comporte nécessairement, ou presque, des éléments d'universalité : tout en devant affirmer qu'il n'y a « point de salut hors de l'Eglise », elle admet néanmoins que le Christ peut sauver qui il veut, et qu'il y a partout des âmes qui appartiennent « invisiblement » à l'Eglise unique. Les Musulmans — sans parler des autres Orientaux — font des raisonnements analogues, *mutatis mutandis*.

« solipsisme religieux » ; et celui-ci est inévitable pour deux raisons majeures. Premièrement, tout Message religieux est un Message d'Absolu ; ce caractère d'Absolu pénètre tout le Message et lui confère sa qualité d'unicité. Dieu parle pour l'Intérieur et ne se préoccupe pas de l'extérieur en tant que tel ; Il proclame « la Religion » sous une forme adaptée à telles possibilités humaines ; Il ne fait pas de « religion comparée ». Deuxièmement, l'homme moyen n'est pas disposé à saisir ce caractère d'Absolu si on ne le lui suggère pas par l'unicité de l'expression ; et Dieu n'entend pas compromettre cette compréhension par des précisions soulignant l'aspect extérieur de relativité et étrangères à l'Intérieur, qui est la raison d'être du Message. Mais ceci ne saurait lier l'ésotérisme : d'une part parce qu'il n'est pas un Message religieux et qu'il relève de l'Intellect plutôt que de la Révélation, et d'autre part parce qu'il s'adresse à des hommes qui n'ont pas besoin d'une suggestion d'unicité et d'exclusivité, sur le plan de l'expression, pour saisir le caractère d'Absolu dans les énonciations sacrées.

Tout ceci est propre à faire comprendre que nous sommes aussi loin que possible d'approuver un « œcuménisme » gratuit et sentimentaliste, qui ne distingue pas entre la vérité et l'erreur et dont le résultat est l'indifférence religieuse et le culte de l'homme. Ce qu'il s'agit d'entendre en réalité, c'est que la présence indéniable de la vérité transcendante, du sacré et du surnaturel sous des formes autres que celle de notre religion d'origine, devrait nous amener, non le moins du monde à mettre en doute le caractère d'Absolu propre à notre religion, mais simplement à admettre l'inhérence de l'Absolu à un symbolisme doctrinal et sacramentel qui par définition le manifeste et le communique, mais qui également par définition — puisqu'il est d'ordre formel — est relatif et limité malgré son allure d'unicité. Allure nécessaire, nous l'avons dit, en tant que témoignage de l'Absolu, mais simplement indicative au point de vue de l'Absolu en soi, lequel se manifeste nécessairement par l'unicité et tout aussi nécessairement — en vertu de son Infinitude — par la diversité des formes.

Toutes ces considérations évoquent les questions suivantes, auxquelles nous avons déjà répondu d'une manière ou d'une autre : comment un homme qui constate que sa religion d'origine ou d'adoption est visiblement incapable de sauver l'humanité entière, peut-il encore croire qu'elle est la seule religion salvatrice ? Et comment un homme qui constate en outre l'existence d'autres religions, puissamment établies et ayant la même revendication, peut-il s'obstiner à croire que Dieu, voulant sincèrement sauver le monde, n'ait pas trouvé d'autre moyen de le sauver que l'institution d'une seule religion, fortement teintée de données ethniques et historiques particulières — par la force des choses — et vouée d'avance à l'échec quant au but mentionné ? Enfin, pourquoi dans l'immense majorité des cas le fidèle de telle religion ou confession reste-t-il insensible aux arguments de telle autre religion ou confession, même quand il l'a étudiée autant qu'elle peut l'être ?

Sans doute, ces questions ne se posent pas *a priori*, mais elles finissent par se poser avec l'expérience à travers les siècles, toute évaluation quantitative étant ici forcément relative. Et le fait que ces questions se posent, et qu'elles compromettent dans une large mesure la religion qui, évidemment, n'a pas le moyen de leur répondre adéquatement, — ce fait, disons-nous, montre précisément qu'elles se posent légitimement et providentiellement et qu'il y a dans les religions, dans la mesure même de leur exclusivisme, un aspect d'insuffisance, normal sans doute mais néanmoins préjudiciable en fin de compte.

L'origine divine et la majesté des religions implique qu'elles doivent contenir toute vérité et toute réponse ; et c'est là, précisément, le mystère et le rôle de l'ésotérisme. Quand le phénomène religieux, en quelque sorte pressé par une expérience mal interprétée, semble être à bout de ressources, l'ésotérisme jaillit des profondeurs mêmes de ce phénomène pour montrer que le Ciel ne saurait se contredire ; que telle religion résume en réalité toute religion et que toute religion se retrouve en telle religion, parce que la Vérité est une. En d'autres termes : le contraste entre le caractère absolu de la Révélation et son aspect

de relativité constitue indirectement une preuve de plus — à côté des preuves directes et historiques — et de la réalité et de la nécessité de la dimension ésotérique propre à toute religion ; si bien que les religions, au moment même où elles semblaient être défaites par l'expérience, s'affirment victorieusement à tout niveau par leur essence même.

Les divergences religieuses nous font penser aux contradictions entre les visions des mystiques, bien qu'il n'y ait là aucune commune mesure, sauf qu'il y a dans les deux cas une vérité intrinsèque sous-jacente : tel mystique brosse du purgatoire un tableau plutôt désespérant, tel autre insiste sur une joie d'espérance qui y règne, chaque perspective se trouvant appuyée par une imagerie qui la concrétise ; le symbolisme se combine avec un fragmentarisme isolant et un sentimentalisme biaisant. Comme dans le cas des religions, les contradictions formelles des imageries mystiques n'infirment pas la vérité intégrale dont elles rehaussent des aspects en fonction de telle perspective de crainte ou d'amour ; mais nous n'avons pas besoin ici de recourir à l'ésotérisme pour dégager la vérité ; la théologie y pourvoit en distinguant d'emblée entre les contenus de la croyance, suivant qu'ils sont nécessaires ou recommandés, ou simplement possibles.

***

Le Christianisme se fonde sur l'Incarnation unique et la Rédemption unique ; et ensuite, par voie de conséquence et d'une manière quasi exclusive, sur le sacrifice et la vie sacramentelle. C'est dire qu'il se fonde sur l'unicité du Christ et de ses dons, et sur le caractère sacrificiel de sa personnalité et de sa vie ; ces éléments, avec la piété sacrificielle et sacramentelle qu'ils exigent, sont considérés comme les seules conditions et garanties du salut, bien qu'on admette à la limite qu'ils puissent agir d'une manière sous-jacente dans le cadre d'une autre religion.

L'Islam de son côté entend se fonder sur la Vérité de toujours et la Foi de toujours : d'une part sur la

Réalité immuable de Dieu, — Unité, Omniscience, Omnipotence, Miséricorde, — et sur l'invariabilité de ses voies, et d'autre part sur les constantes inaliénables de la nature théomorphe de l'homme ; par voie de conséquence, l'attitude de l'homme sera l'obéissance : soit conforme à la nature, soit sacrificielle. La Vérité de Dieu et la qualité de Foi, ensemble avec la piété obédientielle et la sincérité opérative qu'elles exigent, sont considérées comme les seules conditions et garanties du salut, bien qu'on admette à la limite qu'elles puissent agir d'une manière sous-jacente dans le cadre d'une autre religion.

De ces différences de perspective résultent inévitablement les divergences d'application de la notion du « meilleur », et partant les dissonances de certains symbolismes, dans la mesure même où ils sont contingents.

***

Une considération très particulière, mais caractéristique pour les malentendus interconfessionnels, pourrait s'insérer ici, bien que sa substance soit connue de nos lecteurs habituels : selon une idée courante, et d'autant plus tenace que son contenu est matériellement et psychologiquement impossible, l'ascèse musulmane serait d'origine chrétienne, voire bouddhiste, comme si l'ambiguïté des plaisirs terrestres pouvait échapper à une perspective aussi soucieuse de la nature des choses que l'Islam. La contradiction apparente dans le comportement moral des Musulmans n'est pas dans leur philosophie, elle est dans les choses elles-mêmes ; si l'Islam d'une part reconnaît la qualité positive de la sexualité, d'autre part il a conscience du danger que comporte le plaisir comme tel, les deux points de vue coexistant et s'entrecroisant dans la pratique comme dans la théorie. D'une part, le Soufi se détourne de la beauté terrestre, comme s'il disait : « Puisque ceci n'est pas Dieu, ce n'est pas la beauté ; Dieu seul la possède. » Mais d'autre part, il contemple et accepte la beauté : « Puisque ceci est beauté et rien d'autre, ce ne peut être que celle de Dieu, ici même. » Le tout est d'équili-

brer les deux attitudes : d'accepter la beauté ou toute autre valeur « au Nom de Dieu » et sans excès, et conjointement avec certains refus qui renforcent le droit à l'acceptation. La définition classique du bien comme se situant entre deux excès contraires, trouve ici sa signification plénière, en ce sens qu'il s'ajoute à ce bien sagement acquis une dimension verticale, celle du Ciel qui bénit et attire, ou qui sanctifie et réintègre. Certes, les jardins terrestres peuvent nous inciter à oublier le Jardin céleste et de « lâcher la proie pour l'ombre » ; mais en réalité, — et alors le « ressouvenir » contemplatif neutralise la séduction et l'extériorité, — le jardin terreste est le Paradis voilé.

⁂

Frithjof SCHUON.

(*à suivre*)

SANCTIFICETUR NOMEN TUUM

L'Ancien Testament retentit de louanges au Nom de Dieu et d'invitations à invoquer ce Nom ; ainsi les Psaumes de David affirment : « Je sacrifierai une hostie de louange, et j'invoquerai le Nom de Dieu » ; et le prophète Joel : « Quiconque invoquera le Nom du Seigneur sera sauvé ».

Le Nouveau Testament reprend ce thème par la bouche de la très Sainte Vierge : « Saint est son Nom », et celle du Christ : « Que votre Nom soit sanctifié » ; et le Seigneur révèle aux apôtres ce que toute la Tradition prendra très au sérieux : « Tout ce que vous demanderez en mon Nom, je le ferai » (*Jean* XIV, 13-14). Saint Jean affirme : « Cela a été écrit pour que vous croyiez que Jésus est le Christ, le Fils de Dieu, et qu'en croyant vous ayez la vie en son Nom », et saint Paul commence sa première épître aux Corinthiens par ces mots : « A tous ceux qui invoquent, en quelque lieu que ce soit, le Nom de Notre-Seigneur Jésus-Christ ». Dans la même épître, saint Paul écrit : « Vous avez été lavés, vous avez été justifiés par le Nom de Notre-Seigneur Jésus-Christ et par l'Esprit de notre Dieu » (VI, 11), et aussi : « Personne ne peut dire « Seigneur Jésus », si ce n'est dans l'Esprit-Saint » (XII, 3) ; dans l'épître aux Philippiens, il affirme : « Il s'humilia, obéissant jusqu'à la mort, et à la mort sur la croix. C'est pourquoi Dieu l'a exalté et lui a donné le Nom qui est au-dessus de tout nom, pour qu'au Nom de Jésus tout genou fléchisse dans les cieux, sur la terre et dans les enfers et que toute langue proclame que Jésus-Christ est Seigneur, à la gloire de Dieu le Père » (II, 8-11) ; et dans l'épître aux Romains : « Quiconque invoquera le Nom du Seigneur sera sauvé » (X, 13). Saint Pierre de même s'écrie : « Il n'est sous le ciel aucun autre Nom donné aux hommes, qui doive

nous sauver » (*Actes* IV, 12), et son premier miracle s'accomplit par le Nom de Jésus : « De l'argent et de l'or, je n'en ai pas, mais ce que j'ai, je te le donne : au Nom de Jésus-Christ, le Nazaréen, marche ! » (*Actes* III. 6).

***

Il faut distinguer deux ordres de réalité : d'une part, le Fils est appelé le Nom du Père, il est Celui qui signifie et révèle le Père ; d'autre part, le Nom même du Fils incarné n'est pas un nom sans signification (Jésus veut dire : Dieu sauve), il a été révélé par l'Archange à Marie et à Joseph ; il est un signe qui signifie et communique la réalité du Sauveur, Dieu fait homme. Le Nom de Jésus n'est sans doute pas un sacrement à proprement parler, mais on a pu montrer qu'il est le premier et le principal des sacramentaux ; la sainte liturgie lie d'ailleurs la récitation du Nom au sacrement de l'Eucharistie puisque le prêtre récite, à la Communion : « *Panem caelestem accipiam, et nomen Domini invocabo... Calicem salutaris accipiam, et nomen Domini invocabo. Laudans invocabo Dominum, et ab inimicis meis salvus ero.* »

Les théologiens ont développé les divers aspects de l'invocation du Nom ; disons ici simplement que les citations bibliques permettent d'affirmer : que le Nom divin est saint, qu'il sauve, que le réciter est une grâce, qu'il accomplit des miracles ; en fait, d'après saint Paul, c'est le Nom de Jésus (le Nom de l'Homme-Dieu) qui remplace tout autre Nom divin pour les chrétiens et qui doit être invoqué. La Tradition lui a associé le Nom de Marie, ce qu'expliqueront les citations des saints que nous donnerons ; mais si l'on se souvient que Marie a été instituée par la Sainte Trinité dépositaire de toutes les grâces, et que, de même que Jésus est venu à nous par Marie, c'est par elle que nous devons aller à Jésus, l'invocation du Nom même de Marie associé à celui de son Fils se comprend aisément.

Après le Nouveau Testament, la Légende dorée atteste de la réalité de la pratique de l'invocation dès

les temps apostoliques : « On lit que le bienheureux saint Ignace (évêque d'Antioche mort martyr en 117, disciple de saint Jean), entre tant de tourments, ne cessa jamais d'invoquer le Nom de Jésus-Christ. Et quand les bourreaux lui demandaient pourquoi il appelait si souvent ce nom, il répondit : « Ce Nom est écrit en mon cœur, et je ne puis donc m'empêcher de l'appeler. » Et ceux qui avaient entendu cela voulurent s'assurer, après sa mort, si c'était vrai ; ils ôtèrent son cœur de son corps et le coupèrent par le milieu, et ils trouvèrent dedans, écrit en lettres dorées, le Nom de Jésus-Christ ; à cette vue, plusieurs crurent en Dieu. »

***

Nous avons vu que la sainte messe, à la Communion du prêtre, lie les réalités de l'Eucharistie et du Nom, de la communion et de l'invocation ; l'invocation d'un Nom divin est en effet un mode de communion, secondaire par rapport à la communion sacramentelle, mais néanmoins réelle. Nous verrons que les saints l'ont souvent affirmé : réciter « *Jesu* » ou « *Jesu Maria* », c'est goûter à la Présence divine, s'unir à elle, l'« absorber » afin que Dieu puisse absorber l'âme en une union ineffable, et sanctifier l'être tout entier.

Venant de la personne même du Christ, il y a une cascade de grâces qui vient jusqu'à nous : l'Incarnation et la Rédemption ont une valeur infinie, valeur de salut et de déification ; en fait, c'est l'Eucharistie qui actualise la Présence de Jésus et qui nous apporte ces grâces ; et c'est le Nom de Jésus, récité avec humilité et foi, qui actualise les grâces de l'Eucharistie — donc du Sacrifice et de la Présence — tout au long de la journée et en tout lieu. Toute prière agréable à Dieu fait de même, mais la Tradition, catholique aussi bien qu'orthodoxe, montre que parmi les modes d'oraison, l'invocation du Nom du Verbe a une place privilégiée.

En fait, la dévotion au Nom s'est perdue trop souvent et ne subsiste que par la fête du Saint Nom de

Jésus et les signes de révérence du prêtre lorsqu'il prononce ce Nom ; la plupart des fidèles n'auraient plus l'idée de faire ce qu'a fait une multitude de saints · réciter le Nom de Jésus en une pratique incessante ; ou s'ils le font, c'est sans y penser vraiment, lors de la récitation de l'*Ave*. Il est frappant de constater que l'Eglise a ajouté les Noms de Jésus et de Marie au texte scripturaire et que tout fidèle qui, suivant l'invite pressante de la Vierge, récite son chapelet, récite les saints Noms ; l'Eglise a voulu que les grâces de ces Noms subsistent dans la pratique quotidienne, soulignant ainsi le prix qu'elle leur reconnaît.

On a souvent critiqué cette pratique, cette récitation pieuse et incessante, comme si les saints avaient pu se tromper en ce faisant ; nous avons vu que cette invocation remonte aux temps apostoliques ; la Tradition a vu dans cette pratique un moyen simple, direct, central et salvateur, d'obéir à l'injonction de saint Paul : « Priez sans cesse », et de concentrer toute l'attention — volonté, pensée, cœur et âme — sur la Personne même du Sauveur. Souvenons-nous de Son rappel du premier Commandement : « Ecoute, Israël, le Seigneur notre Dieu est le seul Seigneur ; et tu aimeras le Seigneur ton Dieu de tout ton cœur, et de toute ton âme, et de tout ton esprit et de toute ta force » (*Marc* XII, 29-30). Deux passages scripturaires insistent l'un sur la valeur de l'invocation de Jésus et l'autre sur la prière incessante : le premier raconte l'appel de l'aveugle : « Jésus, Fils de David, aie pitié de moi », et sa guérison miraculeuse ; le second est la « parabole sur ce qu'il leur fallait toujours prier sans jamais se lasser » ; elle montre l'obstination de la veuve à demander justice au juge inique qui, lassé, finit par lui donner satisfaction. Et le Christ ajoute : « Ecoutez ce que dit ce juge inique. Et Dieu ne ferait pas justice à ses élus qui crient vers lui jour et nuit ? Je vous le dis, il leur fera prompte justice. » (*Luc* XVIII, 1-8)

***

Nous allons citer quelques textes écrits par les saints au cours des siècles sur la dévotion aux Noms de Jésus et de Marie.

Saint Irénée de Lyon (135-200) : « Par l'invocation du Nom de Jésus-Christ, qui a été crucifié sous Ponce Pilate, Satan est écarté des hommes ; partout où quelqu'un de ceux qui croient en Lui et font sa volonté, l'appelle par manière d'invocation, Jésus se tient tout près de lui, accomplissant les demandes de ceux qui l'invoquent dans la pureté du cœur. »

Saint Ephrem (IVe siècle) : « Le Nom da Marie est la clef qui ouvre la porte du ciel. »

Saint Ambroise (339 - 397) : « O Marie, votre Nom est un parfum qui répand la suave odeur de la divine grâce. Qu'il descende donc sur moi, ce parfum céleste, et qu'il pénètre jusqu'aux dernières fibres de mon âme. »

Saint Jean Chrysostome (347 - 407) : « Persévère sans arrêt dans le Nom de Notre-Seigneur Jésus, afin que ton cœur boive le Seigneur et que le Seigneur boive ton cœur, et qu'ainsi les deux deviennent Un ! »

Saint Paulin de Nole (358 - 431) : « C'est (le Nom de Jésus) dans la bouche un nectar, sur la langue un rayon du miel ; c'est une ambroisie vivifiante, un fruit savoureux qu'il est impossible d'abandonner une fois qu'on y a goûté ; douceur pour le cœur, brillante lumière pour les yeux, et pour les oreilles, parole de vie... L'âme est-elle poussée au désespoir par la masse de ses péchés ? Le Nom de Jésus vient vous sauver. Ce nom détruit tous les poisons. »

Sainte Théodora (fin du IVe siècle) : « Silence, envol secret de l'âme au fond de nous, voilà ce qui fait naître la crainte de Dieu et la pureté. Cet élan de l'âme au fond de nous, c'est la perpétuelle prière de l'esprit : « Seigneur Jésus-Christ, aie pitié de moi ! Fils de Dieu, aide-moi ! »

Jean Cassien (Ve siècle) : « Afin donc de vous tenir toujours dans la pensée de Dieu, vous devez continuellement vous proposer cette formule de piété : Mon Dieu, viens à notre aide ; hâte-toi, Seigneur, de me secourir. » (*Deus in adjutorium meum intende, Domine ad adjuvandum me festina*)

Saint Pierre Chrysologue (380 - 450) : « C'est ce Nom (de Jésus) qui rend la vue aux aveugles, l'ouïe aux sourds, la marche aux estropiés, la parole aux muets, la vie aux morts ; et c'est la force de ce Nom qui chasse des corps possédés toute la puissance des démons. Si le Nom est si grand, quel ne sera pas son pouvoir ? »

Saint Isaac le Syrien (VIIe siècle) : « Bienheureux celui dont la pensée s'est confondue avec l'invocation du Nom de Jésus, et qui le dit continuellement en son cœur, comme l'air est lié à nos corps ou la flamme à la bougie » ; et de même : « A ta respiration unis la sobriété et le Nom de Jésus et la méditation de la mort. Car les deux sont précieux : prière et pensée du Jugement » ; et encore : « Ce ne sont pas tous ceux qui diront : Seigneur, Seigneur ! qui entreront dans le royaume des cieux, mais celui qui fera la volonté de mon Père (*Mathieu* VII, 21). » Or la volonté de Dieu c'est « d'avoir la haine du mal » (*Psaume* 97, 10). Par la prière de Jésus haïssons les mauvaises pensées et voilà accomplie la volonté de Dieu ! »

Saint Jean Damascène (VIIIe siècle) : « Il faut apprendre à invoquer le Nom de Dieu plus qu'on ne respire, à tout moment, en tout lieu et pendant toute occupation. L'Apôtre dit : Priez sans arrêt ; c'est-à-dire, il enseigne qu'on doit se souvenir de Dieu à tout moment, en tout lieu et pendant toute occupation. »

Saint Pierre Damien (XIe siècle) : « Le Nom de Marie a été tiré du trésor de la Divinité. »

Saint Anselme (1033 - 1109) : « O Jésus, Jésus, à cause de votre Nom, faites pour moi ce que ce Nom signifie. Jésus, Jésus, oubliez ce superbe qui vous provoqua et voyez le miséreux qui vous invoque. O doux Nom, Nom délectable qui réconforte le pécheur, Nom plein d'heureux espoir ! Qu'est-ce, en effet, que ce mot « Jésus », sinon sauveur ? Donc, Jésus, à cause de votre Nom, soyez-moi Jésus, ô vous qui m'avez fait afin que je ne périsse point... Admettez-moi donc, ô Jésus si désiré, admettez-moi donc au nombre de vos élus, afin qu'avec eux je vous loue, que je jouisse de vous et me glorifie en vous, au milieu de tous ceux qui chérissent votre Nom, ô vous qui, avec le Père et le Saint-Esprit, vivez glorieux dans les siècles sans fin. Ainsi soit-il. » « O Nom de la Mère de Dieu, vous êtes mon amour ! »

Saint Bernard de Clairvaux (1091 - 1153) : « Le Nom de Jésus n'est pas seulement lumière, il est aussi nourriture. Tout aliment est trop sec pour être assimilé par l'âme s'il n'est pas adouci par ce condiment ; il est trop insipide, si ce sel n'en relève la fadeur. Je ne trouve aucun goût à tes écrits, si je ne puis y lire ce Nom ; aucun goût à ton discours si je ne l'y entends qui résonne. Il est miel pour ma bouche, mélodie pour mon oreille, joie pour mon cœur, mais aussi un remède. Quelqu'un de vous se sent-il accablé de tristesse ? Qu'il goûte donc Jésus de la bouche et du cœur, et voici qu'à la lumière de Son Nom tout nuage se dissipe et le ciel redevient serein. Quelqu'un s'est-il laissé entraîner à une faute, éprouve-t-il la tentation du désespoir ? Qu'il invoque le Nom de la Vie, et la Vie le ranimera. » — « O grande, ô clémente, ô digne de toute louange, très sainte Vierge Marie ! On ne peut vous nommer sans que vous enflammiez d'amour, et ceux qui vous aiment ne peuvent penser à vous sans que vous combliez leur âme de joie. » — « Dans les périls, dans les difficultés, dans les doutes, pense à Marie, invoque Marie. Que son Nom soit sans cesse sur tes lèvres, et qu'il soit toujours dans ton cœur. »

Saint Antoine de Padoue (1195 - 1231) : « Le Nom de Marie est une joie au cœur de ses fidèles serviteurs, du miel sur leurs lèvres, une mélodie à leurs oreilles. »

Saint Bonaventure (1221 - 1274) : « C'est un Nom (Jésus) plein de vertu, car il met en déroute les ennemis, rassemble dans la cité les habitants dispersés, répare les forces, ramène les esprits dans la voie de la vérité. C'est un Nom plein de grâce, parce qu'en lui nous trouvons le fondement de notre foi, le soutien de notre espérance, l'accroissement de notre charité, le complément de notre justice. » — « Marie est le salut de ceux qui l'invoquent » ; et de même : « Bienheureux ceux qui aiment votre Nom si doux, ô Mère de Dieu ! Il est si glorieux, il est si admira-

ble ! Tous ceux qui ont soin de l'invoquer au moment de la mort n'ont rien à craindre des assauts de l'enfer » ; et : « On ne peut invoquer le Nom de Marie sans obtenir quelque faveur. »

Bienheureux Henri Suso (1295 - 1366) : « Que nous soyons debout ou en mouvement, que nous mangions ou buvions, toujours l'agrafe d'or IHS doit être dessinée sur notre cœur. Si nous ne pouvons rien d'autre, nous devons l'imprimer par nos yeux dans notre âme, nous devons en avoir toujours la bouche pleine et y penser avec tant de ferveur que nous en rêvions la nuit. » — « O Nom très suave, ô Marie, si votre Nom à lui seul offre tant de charmes et d'attraits, que devez-vous donc être vous-même ? »

Saint Bernardin de Sienne (1380 - 1444) : « Le Nom (de Jésus) est origine sans origine » ; et : « Il est aussi digne de louange que Dieu Lui-même » ; et : « Tout ce que Dieu a créé pour le salut du monde est caché dans ce Nom de Jésus. »

***

Tous les chrétiens dignes de ce nom aiment les Noms de Jésus et de Marie, mais certains ont vécu tout particulièrement de la récitation de ces Noms, convaincus par la Tradition que cette invocation est un mode de concentration sur la Présence salvatrice de Dieu, et un moyen de communier avec les Personnes ainsi nommées.

Saint Bernardin de Sienne (1380 - 1444) : « De même que vous adorez Jésus dans sa chair, de même vous devez adorer le Nom de Jésus : non pas les trois lettres peintes ou sculptées, non pas le signe, mais celui qu'il signifie, car le Nom de Jésus signifie pour nous le Sauveur, le Rédempteur, le Fils de Dieu. »

Le bienheureux Alain de la Roche (XVe siècle) : « L'huile guérit les blessures, exhale une odeur agréable et nourrit la flamme. De même, le glorieux Nom de Marie guérit les pécheurs, réjouit les cœurs et les enflamme du divin amour. »

Saint François de Sales (1567 - 1622) : « L'âme qui a pris une grande complaisance en l'infinie perfection de Dieu, voyant qu'elle ne peut lui souhaiter aucun agrandissement de bonté, parce qu'il en a infiniment plus qu'elle ne peut désirer ni même penser, elle désire au moins que son Nom soit béni, exalté, loué, honoré et adoré de plus en plus, et commençant par son propre cœur, elle ne cesse point de la provoquer à ce saint exercice. »

Saint Louis-Marie Grignion de Montfort (1673 - 1716) : « L'*Ave Maria* bien dit, c'est-à-dire avec attention, dévotion et modestie, est selon les saints l'ennemi du diable, qui le met en fuite, et le marteau qui l'écrase ; la sanctification de l'âme, la joie des anges, la mélodie des prédestinés, le cantique du Nouveau Testament, le plaisir de Marie et la gloire de la très Sainte Trinité » ; et de même : « L'*Ave Maria* est une rosée céleste qui rend l'âme féconde ; c'est un baiser chaste et amoureux qu'on donne à Marie, c'est une rose vermeille qu'on lui présente, c'est une perle précieuse qu'on lui offre, cest une coupe d'ambroisie et de nectar divin qu'on lui donne. Toutes ces comparaisons proviennent des saints. »

Saint Alphonse de Ligouri (1696 - 1787) : « Marie, ma Mère bien-aimée, et vous aussi, ô mon bien-aimé Jésus, que vos Noms très doux vivent toujours dans mon cœur et dans tous les cœurs ! Que mon âme oublie tous les autres noms, pour ne se rappeler que vos Noms adorés et les invoquer sans cesse ! »

Saint Jean-Marie Vianney, curé d'Ars (1786 - 1859) : « J'ai converti plus d'âmes par l'*Ave Maria* que par mes sermons. »

***

Selon l'évêque russe Briantchaninov, « le Seigneur Jésus-Christ institua la prière par son Nom, après la Cène mystique et ensemble avec d'autres commandements sublimes et terminaux (cf. *Jean* XIV, 13 et XV, 23). Il offrit cette manière de prier comme un don nouveau et extraordinaire, un don d'une valeur infinie... Le Nom est limité par sa forme extérieure, mais il représente un objet illimité, Dieu, dont il emprunte une valeur infinie et divine : la puissance et les propriétés de Dieu. »

Le dernier saint canonisé par l'Eglise orthodoxe russe, saint Séraphim de Sarov (1759 - 1833) a dit, au sujet de la prière perpétuelle : « Pour recevoir et ressentir en soi la lumière du Seigneur, il faut se soustraire le plus possible à toutes les choses visibles. Quand on a pu, dans une foi intense au Crucifié, purifier son âme par la pénitence et les bonnes œuvres, il faut fermer ses yeux de chair, retirer son esprit en son cœur et invoquer sans relâche le Nom de Notre-Seigneur Jésus-Christ : « Seigneur Jésus-Christ, Fils de Dieu, ayez pitié de moi ! » Il dit aussi : « Lorsque l'intelligence et le cœur sont unis dans la prière et que l'âme n'est troublée par rien, alors le cœur s'emplit de chaleur spirituelle, et la lumière du Christ inonde de paix et de joie tout l'homme intérieur. » Et l'évêque Ignace Briantchaninov (1807 - 1867) : « La prière est la fille de l'accomplissement des commandements de l'Evangile » et : « Telles sont les propriétés de l'amour : il se souvient constamment de l'Aimé ; il se délecte sans cesse dans le Nom de l'Aimé ; il le garde dans son cœur, l'a dans son esprit et sur ses lèvres. »

Charles KRAFFT

DEUX TRAITÉS SUR L'UNITÉ DE L'EXISTENCE

Du Soufi marocain Ahmad Ibn 'Ajiba

(1747 - 1809) (1)

INTRODUCTION

Fès et l'ordre des Darqâwa

Ce n'est pas un des moindres titres de gloire de la ville de Fès, cette inépuisable pépinière de savants et de saints, que d'avoir vu naître, durant la seconde moitié du XII[e] siècle de l'Hégire (XVIII[e] de l'ère chrétienne), l'arbre de la *tariqa darqâwiyya* : l'ordre ésotérique ou soufique des Darqâwa, dont les branches et les rameaux n'ont pas cessé depuis lors de faire circuler dans toutes les parties du monde musulman la sève d'une spiritualité vigoureuse.

Le fondateur de la confrérie : Mawlây al-'Arabî al-Darqâwî, qui mourut en 1239/1823 à l'âge de 86 ans, est bien connu de ceux qui s'intéressent à l'ésotérisme musulman, en particulier grâce aux traductions que Titus Burckhardt a données des Epîtres (*Rasâ'il*) adressées par ce maître à des « pauvres » en Dieu (*fuqarâ'*), c'est-à-dire à des disciples de la voie (*tariqa*) de la purification intérieure et du cheminement vers Dieu.

Le maître de Mawlây Darqâwî : 'Alî al-Jamal al-'Amrânî, un chérif idrisside, enseignait lui-même à Fès où il mourut en 1194/1780 et où la zaouïa qu'il avait fondée et qui abrite son tombeau est restée un lieu de réunion pour les « frères » (*ihwân*) Darqâwa qui y tiennent régulièrement leur séances d'invocation (*dhikr*) et de danse extatique (*raqs, 'imâra*).

La chaîne initiatique (*silsila*) qui, à partir du Prophète Muhammad, de ses Compagnons (*sahâba*), de leurs suivants (*tâbi'ûn*), des maîtres des écoles orientales de Basra et Koufa, du Khorassan, de Bagdad, avait transporté jusqu'à Mawlây Darqâwî les règles et les pratiques du soufisme (*al-tasawwuf*) et l'influence spirituelle (*baraka, sakina*) nécessaire pour les faire fructifier dans

(1) Cf. Jean-Louis Michon, *Le Soufi marocain Ahmad Ibn 'Ajiba et son Mi'râj* (Vrin, Paris 1973), partiellement reproduit ici avec l'autorisation de l'éditeur.

le cœur des aspirants (*murîdûn*) comptait déjà au Maroc de sérieux appuis. Il y avait quelque six siècles en effet que 'Abd al-Salâm Ibn Mashîsh, descendant des deux Idris (mort en 625/1227-28) et son disciple Abûl-Hasan al-Shadilî (mort en 656/1258) avaient constitué dans l'Extrême-Occident de l'Islam des confréries : Mashîshiyya ou Salâmiyya et Shâdiliyya, qui connurent un immense rayonnement spirituel et intellectuel. A Fès même, l'ordre des Shâdiliyya recruta plusieurs de ses Grands Maîtres, tels Sîdî Yûsuf al-Fâsî qui vécut au XVIe siècle, et son disciple 'Abd al-Rahmân al-Fâsî al-Fihrî, mort en 1100/1680, dont les miracles sont restés célèbres parmi les habitants de la ville.

Ahmad Ibn 'Ajîba

Mawlây al-'Arabî al-Darqâwî eut d'innombrables disciples dont plusieurs devinrent à leur tour des « guides » (*murshidûn*) reconnus dignes de conduire leurs semblables sur le chemin de la dévotion, de l'amour de Dieu et de la gnose : Sîdî Ahmad b. Muḥammad b. al-Mahdî Ibn 'Ajîba al-Hasanî, l'auteur des deux traités qui seront présentés dans ces pages, fut de leur nombre.

Ibn 'Ajîba naquit à Al-Hamis, dans les Jbâla, en 1160 ou 1161 (1747-48), d'une famille chérifienne. Il fit de solides études à Tetouan et, à l'âge de trente ans, commença à enseigner les sciences traditionnelles : jurisprudence (*fiqh*), exégèse coranique (*tafsîr*), théologie dogmatique (*usûl al-dîn*), grammaire (*nahw*) dans plusieurs mosquées et médersas de cette ville. Vers les années 1205-1208 (1790-1793), il se rendit à plusieurs reprises à Fès pour y perfectionner ses connaissances auprès de quelques oulémas réputés : Muhammad al-Tawdî Ibn Sûda, Muhammad Bannîs, Ahmad Al-Za'dî et al-Tayyib Ibn Kîrân. C'est à l'occasion de ces séjours, sans doute, qu'il entendit parler de Mawlây Darqâwî et conçut le désir de le rencontrer. Ibn 'Ajîba avait alors presque atteint la cinquantaine. Certaines qualités naturelles : son ascendance chérifienne, son tempérament ascétique, une piété fervente et une intelligence clairvoyante, résolument tournée vers la face essentielle et intérieure des choses (*al-ma'nâ, al-bâtin*) sous-jacente à leur aspect phénoménal et extérieur (*al-hiss, al-zâhir*), ainsi que le zèle constant avec lequel, depuis son enfance, il s'était adonné à la pratique et à l'étude de l'Islam, lui avaient laissé pressentir l'existence d'une autre dimension de cette même religion : dimension profonde, conduisant au contact intime et permanent avec Dieu. Aussi aspirait-il à passer, selon ses propres termes, du domaine de la science spéculative (*'ilm*) à celui de la réalisation active (*'amal*), ou de la loi religieuse (*shârî'a*) à la voie mystique (*tarîqa*), celle-ci étant le moyen nécessaire d'accéder à la Réalité divine (*al-haqîqa*).

Mawlây Darqâwî n'habitait plus à Fès au moment où Ibn 'Ajîba vint y faire ses stages : depuis quelques années, il était allé fonder une zaouïa à Bû Brîh (Amjot), chez les Banî Zarwâl (au nord-est de Fès), où il recevait ses disciples et les visiteurs désireux d'entendre son enseignement. C'est donc là qu'Ibn 'Ajîba alla le trouver. De cette rencontre, qui eut lieu en 1208/1793, Ibn 'Ajiba nous a laissé le récit dans son « Autobiographie » (*Fahrasa*, chapitre 8 ; v. *infra* : « Références bibliographiques »). Elle fut décisive pour lui en ce sens que, désormais, il ne s'appartenait plus : sans en avoir lui-même, au début, une conscience très nette, il venait d'être choisi pour une mission différente de celle qu'il avait exercée jusqu'alors et pour passer de l'état de docteur et professeur en théologie à celui de maître éducateur (*shayh tarbiya*) dans la voie spirituelle.

Avant que cette transformation ne puisse s'achever, Ibn 'Ajîba devait cependant faire le dur apprentissage du dépouillement extérieur et intérieur, passer par la porte étroite du *faqr*, la « pauvreté » spirituelle, afin de réaliser pleinement l'injonction contenue dans la parole divine : « Dieu est le Riche et vous êtes les pauvres » (Coran, XLVII, 38). Le guide qui l'aida à franchir cette étape purificatrice ne fut pas Mawlây Darqâwî lui-même, mais un des plus proches disciples de celui-ci : Muhammad al-Buzîdî al-Hasanî, humble chérif quasiment illettré qui habitait non loin de Tétouan, sur le territoire des Jmâra. Les circonstances dans lesquelles le Shayh Buzîdî fit l'éducation de son disciple, l'amenant à renoncer à ses chaires et à sa renommée d'enseignant pour revêtir le froque rapiécé (*muraqqa'a*) du derviche et se mettre au ban de la bonne société tétouanaise, sont relatées en détail dans la *Fahrasa* d'Ibn 'Ajiba (chapitre 11). Parvenu en l'espace d'un ou deux ans à l'illumination (*fath*) et à la maîtrise spirituelle (*mashyaha*), Ibn 'Ajîba allait donner jusqu'à sa mort, survenue le 7 Shawwâl 1224 (15 novembre 1809), des preuves édifiantes de son épanouissement intérieur : tant par son intense activité éducative — il répandit la tarîqa darqâwiyya dans toute la région des Jbâla, de Tanger à Tétouan — que par une remarquable production littéraire.

Avant son entrée dans la *tarîqa*, Ibn 'Ajîba avait déjà écrit une quinzaine d'ouvrages sur des sujets religieux : un traité sur les lectures coraniques, un autre sur les actes et l'intention, un recueil de biographies des docteurs du droit malékite, et même plusieurs commentaires d'œuvres dévotionnelles ou ésotériques : la *Hamziyya* et la Burda de Busîrî, la *Wazfa* de Ahmad Zarrûq, la *Munfarija* de Ibn Nahwî, le *Hizb al-Kabîr* (*Hizb al-Barr*) de l'Imâm Shâdilî. Cependant, aucune œuvre composée durant cette période ne paraît avoir atteint la célébrité et, si certaines sont conservées dans des manuscrits, il n'y en a pas qui ait connu les honneurs de l'impression (cf. *Encycl. Islam*[2] ; article « IBN 'ADJIBA »).

Les premiers ouvrages de la période « initiatique » furent des commentaires, l'un des *Mabâhit al-asliyya* de

Ibn al-Bannâ' al-Tujîbî et l'autre des *Hikam* de Ibn 'Atâ Allâh d'Alexandrie (v. *infra*, p. 5 n. 1). Ils furent suivis par un grand Commentaire du Coran en quatre volumes (*Al-Bahr al-madîd fî tafsîr al-Qur'ân al-majîd* dont seuls les tomes I et II ont été imprimés : Caire, 1375/1955 et 1376/1956) qui allie, selon les explications mêmes d'Ibn 'Ajîba, « la méthode littérale » (*'ibâra*) des exotéristes et la méthode allusive (*ishâra*) des ésotéristes » (*Fahrasa*, chapitre 6) et qui a valu à son auteur l'estime et la considération des docteurs de la loi aussi bien que des milieux soufiques. Après ces trois œuvres, qui sont les plus importantes par leur volume, Ibn 'Ajîba composa encore plus de vingt traités et commentaires sur la doctrine et la voie soufiques, y compris les deux opuscules qui vont retenir notre attention.

Les deux traités sur l'Unité de l'existence

Ces deux traités, ou précis (*taqyîd*), furent composés en 1216/1801 (d'après la date portée sur un manuscrit), soit huit ans après l'entrée de Ibn 'Ajîba dans la *tariqa* et huit ans avant sa mort. Ils sont donc représentatifs d'une pensée parvenue à sa pleine maturité et, comme le laisse entendre Ibn 'Ajîba dans ses remarques introductives, le fruit d'une expérience spirituelle personnellement vécue.

Le sujet dont ils traitent n'est sans doute pas nouveau : c'est la doctrine de l'« Unité de l'existence » ou « Unité de l'être » (*wahdât al-wujûd*) à laquelle « le plus grand des Maîtres » (*al-Shayh al-akbar*) : Muhy al-Dîn Ibn 'Arabî avait donné une expression générale cinq cents ans plus tôt dans ses « Révélations mecquoises » (*al-Futuhât al-Makkiyya*), ses « Chatons de la Sagesse » (*Fuçûç al-Hikam*) et une multitude d'autres ouvrages. Après Ibn 'Arabî, cette doctrine avait suscité et alimenté tant de vocations contemplatives, inspiré tant d'interprètes, qu'on ne peut plus en dissocier l'étude de celle du soufisme — de l'ésotérisme musulman — dans son ensemble.

Cependant, même si le sujet est connu, la façon de l'aborder peut varier à l'infini. Le mérite d'Ibn 'Ajîba, et l'intérêt de ses deux précis, tient essentiellement à deux choses : la concision, car il n'est pas aisé de résumer en une vingtaine de pages manuscrites une doctrine aussi vaste et complexe, et la démarche suivie. Cette démarche est déjà suggérée par le titre des opuscules et par les subdivisions de chacun d'eux. Chaque précis forme en quelque sorte le volet d'un diptyque, le premier volet comportant deux tableaux et le second trois, dont les thèmes se disposent comme suit :

Traité I : De l'Essence divine

1) avant qu'elle ne se révèle, c'est-à-dire dans son état de non-manifestation, d'occultation absolue ;
2) après la révélation théophanique, qui la laisse inchangée, éternellement identique à elle-même.

Traité II : Des voiles protecteurs qui cachent (et, en même temps, révèlent) à la créature-serviteur la vision de la nature du Seigneur, cette nature étant l'Unité :

1) unité des actes, car tous les actes viennent de Dieu ;
2) unité des attributs, car toutes les qualités appartiennent à Dieu ;
3) unité de l'Essence, car Dieu seul est réel.

D'un traité à l'autre, le mouvement est donc double : le premier traité part de l'Essence éternelle et absolue (*al-dhât al-azaliyya, dhât al-Haqq*) et décrit comment elle assume elle-même la condition formelle et limitative ; il est un commentaire métaphysique de la non-dualité (*ahadiyya*) du Principe divin en soi, en même temps qu'une explication du processus théophanique (*tajallî*), c'est-à-dire de l'auto-révélation du Mystère ineffable qui, inconnaissable en soi, se rend saisissable par Sa manifestation de Lui-même. Le second traité part de la condition humaine, « créée » à la semblance divine — la création n'étant rien d'autre qu'un mode de la révélation théophanique —, et remonte au principe existenciateur : le « Seigneur », par l'effacement des voiles existentiels ; il est un commentaire initiatique de la doctrine de l'unification (*ittihâd*) et du processus de retour de la forme créaturielle au Principe essentiel.

La notion-clé est par conséquent celle de projection de l'Essence divine hors d'elle-même, car sans cette projection rien ne serait, hormis l'Absolu inqualifié et partant inconnaissable. Cette notion et le substantif qui la désigne : *tajallî*, dérive du verbe *tajallâ* : « apparaître », « se manifester » employé dans le Coran (VII, 143) lorsque Dieu « se manifeste » au Mont Sinaï ; d'où aussi le Nom divin : *al-Mutajallî*, « Celui qui se révèle ». Le *tajallî* est donc le processus par lequel le Mystère ineffable laisse rayonner en mode externe les possibilités latentes qu'Il contient de toute éternité. Il ne peut être traduit que par le mot « théophanie », qui suggère que « Dieu apparaît », ou, plus explicitement encore, par l'expression « révélation théophanique » puisqu'il s'agit d'une manifestation dont Dieu lui-même est à la fois le sujet et l'objet.

Ibn 'Ajîba, comme l'avait déjà fait Ibn 'Arabî (cf. Corbin H., *L'Imagination créatrice...* pp. 137-140), indique que la révélation théophanique résulte d'une tension de désir survenue au sein même de l'Absolu, conformément à la parole inspirée (*hadîth qudsî*) où Dieu, s'exprimant par la bouche du Prophète Muhammad, déclare : « J'étais un Trésor caché (*kanz muhfî*). Mais j'aimai à être connu et créai les créatures... » Cette tension interne se concrétise par un resserrement appelé « la Poignée » (*al-qabda*). Celle-ci est la première détermination essentielle. Elle comporte à la fois une modalité intérieure, une face divine incréée, un aspect de pure intelligibilité (*ma'nâ*), et une modalité extérieure, un aspect créaturiel et sensible

(*hiss*). Il s'agit donc de la racine de l'univers, du prototype unique dont dérivent tous les êtres, que Ibn 'Ajîba nomme aussi « la forme mohammédienne » ou « le grand Adam » et que d'autres soufis tels 'Abd al-Karîm al-Jîlî ont appelé « l'Homme parfait » (*al-Insân al-kâmil*) ou, calquant la terminologie grecque et néoplatonicienne, le « macrocosme » (*al-'âlam al-kabîr*).

De cette Poignée primordiale jaillissent, par effusion ou débordement (*fayd*), les secrets et les lumières, c'est-à-dire les manifestations des Noms et des Qualités divines qui sont autant de réfractions de l'unique Lumière originelle. Ce débordement gagne tous les plans de l'existence, c'est-à-dire qu'il fait apparaître en mode distinctif toutes les potentialités contenues dans l'Essence. Cette apparition ne se déroule pas selon une succession chronologique, mais selon une « logique » conforme à la nature même de ses potentialités : car, au sein de la *qabda* comme du pur Être divin, les potentialités possèdent déjà leur capacité particulière de recevoir l'influx existenciateur et elles ne peuvent être rendues manifestes qu'au plan et dans l'ordre qui leur sont propres.

Les différents plans de l'existence ne sont donc, en dernière analyse, que des modalités diverses d'auto-révélation de l'Essence une. Dans la mesure où l'Essence ne se révèle qu'à elle-même, selon une modalité exclusivement spirituelle ou intelligible, le miroir où elle se regarde est appelé « monde des Idées divines », ou « monde des esprits » ou « Omnipotence » (*jabarût*). Dans la mesure où l'Absolu assume un mode de manifestation intermédiaire, celui des formes animiques ou psychiques, le plan où il se révèle est le « monde des âmes », le monde de la « Royauté » (*malakût*) ; c'est aussi, selon la terminologie de Ibn 'Arabi, le domaine de l'Imagination créatrice (*hayâl*), le monde des symboles (*'âlam al-mithâl*). Enfin, le degré de la manifestation grossière, dans lequel l'Absolu revêt le voile de la forme corporelle, est dénommé « monde sensible », « monde des corps », « monde phénoménal », « Royaume » (*Mulk*), etc., toutes expressions que nous rencontrerons ci-après dans les textes.

Ainsi, chaque plan de l'existence, et chaque réalité ou forme particulière située sur ce plan, est un miroir dans lequel la Lumière originelle, en soi imperceptible et invisible, se rend manifeste (« est connue »). On dira donc d'un plan ou d'un être — l'être humain par exemple — qu'il est un « lieu théophanique », une « forme révélante » (*mazhar*), dans la mesure où on le considérera sous son aspect essentiel, c'est-à-dire comme un reflet de l'Absolu. On dira aussi qu'il est un réceptacle (*âniya* ; plur. *awânî*) où la Lumière originelle indifférenciée se colore comme le vin dans une coupe, ou qu'il est un voile (*hijâb* ; plur. *hujûb*) parce que l'éclat de cette même Lumière s'atténue miséricordieusement en lui afin d'en existencier les « contours » (*rasm* ; plur. *rusûm*) et de le faire subsister jusqu'au délai marqué pour sa résorption finale. Si, par contre, on considère la forme créaturielle sous le rapport de son opacité et de son individuation, on parlera d'elle comme d'une « moule » (*qâlib* ; plur. *qawâlib*), image qui souligne et la matérialité du « réceptacle », et le caractère spécifique de son « contour ».

L'homme, qui a été créé comme un résumé de l'univers et placé au confluent de tous les mondes, peut accéder à tous les ordres de réalité ; selon qu'il regarde par le truchement des sens externes (*zawâhir*) ou par celui des facultés internes (*bawâtin*), il perçoit les formes sensibles ou les réalités intelligibles — les universaux, les Idées divines (*al-ma'ânî* ; plur. de *ma'nâ*). Ces deux modes de connaissance, qui s'exercent chacun sur un plan distinct, ne sont pas nécessairement incompatibles. Ils ne le sont que dans la mesure où un mode de perception devient exclusif et cache le niveau de réalité qui lui est, soit supérieur — l'homme est alors victime de ses sens, incapable de saisir autre chose que l'écorce des choses —, soit inférieur — auquel cas l'homme, tout absorbé par la contemplation des réalités célestes, risque d'oublier ses devoirs terrestres et les statuts de sa condition de « serviteur ». Aussi le soufi accompli est-il celui pour qui la perception distinctive (*farq*) des êtres et des choses ne constitue pas un voile qui lui cache l'unité essentielle (*jam'*) des mêmes êtres, et inversement. Celui-là ne perçoit plus par ses propres facultés mais par une connaissance intuitive (*kashf*) qui participe de la révélation que Dieu désire pour sa créature comme pour lui-même ; il n'y a plus pour lui d'opposition entre extérieur et intérieur, sensible et intelligible, mais une seule vision synthétique (*'ayn al-jam'*) de la Réalité toujours identique à elle-même dans la diversité de ses hypostases.

Tel est le terme de la voie mystique (*wusûl al-tariq*), laquelle retrace en sens inverse le processus de la révélation théophanique. De même que Dieu se manifeste sur trois plans d'existence, de même le retour à Lui comprend trois étapes qui correspondent à autant de prises de conscience de l'Unité essentielle sous-jacente à toutes choses (*wahdat al-wujûd*). Ibn 'Ajîba les décrit comme des dévoilements successifs au cours desquels l'homme réalise : 1) qu'il n'est pas maître de ses actes — ou du moins qu'il ne l'est que dans un sens extérieur, restreint et provisoire — et que Dieu est l'unique Agent, la vraie liberté consistant à Le regarder agir avec l'instrument humain en enlevant de celui-ci la prétention du vouloir et du pouvoir ; 2) qu'il n'est pas le possesseur de ce qu'il croit être « ses » attributs, ceux-ci n'étant que le reflet lointain et brisé des perfections divines ; 3) qu'il ne possède en définitive d'autre existence et d'autre réalité que celle qui appartient à la seule Essence, en laquelle s'effacent toutes les altérités et se pérennisent toutes les belles qualités.

Remarque sur la traduction

Telle est, dans ses grandes lignes, la matière de ces traités. Il m'a paru que cet exposé préliminaire permettrait de l'aborder avec plus de profit car, dans son souci de concision, Ibn 'Ajîba a eu parfois tendance à présumer un peu trop des connaissances de son lecteur et de son aptitude à percevoir les allusions doctrinales qui se cachent derrière les expressions techniques. Sans doute, s'adressant à des disciples d'ordre ésotérique, pouvait-il penser que ceux-ci étaient familiarisés avec les notions soufiques. Il n'en reste pas moins qu'une assez longue fréquentation de ses écrits m'a été nécessaire pour suivre le cheminement d'une pensée parfois très « raccourcie », suppléer à certaines lacunes d'un texte rédigé peut-être un peu hâtivement et arriver à mettre au point la présente traduction.

Celle-ci a été faite dans un dessein qui s'est voulu aussi proche que possible de celui de l'auteur, c'est-à-dire avec l'intention de donner un aperçu liminaire et condensé d'un sujet très vaste. Pris entre deux alternatives : un rendu très littéral, que l'extrême concision de l'arabe et son recours à des expressions métaphoriques peu familières au lecteur occidental eût rendu trop abstrus, et une paraphrase assez libre s'écartant du vocabulaire soufi pour se servir d'une terminologie plus conforme à nos habitudes philosophiques, j'ai choisi une solution intermédiaire : la structure des phrases et l'enchaînement des idées ont été respectés, les mots chargés d'évocation concrète traduits littéralement, mais quelques gloses ont été ajoutées là où elles paraissaient indispensables (elles sont toujours signalées par des parenthèses) et plusieurs équivalents ont parfois été suggérés (également entre parenthèses) pour rendre un seul terme technique arabe. Ce procédé, qui lie les explications au texte, a permis d'éviter de trop fréquents renvois en note. Malgré ces précautions, la traduction telle qu'elle est ainsi présentée risque de ne pas être d'une lecture attrayante ni aisée, et d'aucuns jugeront à juste titre qu'elle appellerait en maints endroits de plus amples commentaires. Qu'alors ils veuillent bien accepter de les rechercher dans les ouvrages suggérés dans la liste de « Références bibliographiques » notamment, s'il s'agit de notions désignées par des expressions techniques, en se reportant aux petit glossaire contenu à la fin des trois ouvrages de T. Burckhardt, à l'index des termes techniques établi par Izutsu ou à ma traduction du *Mi'raj*, glossaire technique du *tasawwuf* rédigé par Ibn 'Ajîba lui-même.

Les manuscrits

La traduction du texte arabe des deux traités a été établie sur la base de deux manuscrits :

a) Le premier est conservé à la Bibliothèque générale de Rabat sous la cote D 1974/4 et 5 (pp. 226-241). Il est écrit très lisiblement, d'une main qui paraît être celle

d'un lettré marocain, et comporte très peu de fautes, à part quelques omissions et des erreurs de vocalisation dans les citations poétiques.

b) Le second figure dans un recueil assez volumineux qui fait partie d'un fonds (*habûs*) appartenant à la branche hâshimiyya des Darqâwa de Damas. Le même recueil contient plusieurs autres œuvres d'Ibn 'Ajîba, et j'en possède une photocopie qui a été exécutée en septembre 1964. Il a été copié par un disciple de Shayh al-Hâjj Muhammad al-Habrî, de l'ordre des Darqâwa, qui indique avoir achevé son travail quelques jours avant la mort de son maître, en Ramadhân 1317 (janvier 1900). La graphie maghrébine est assez régulière, mais compacte, et les fautes de morphologie abondent.

Comme ces deux manuscrits donnent, pour les deux traités, des versions rigoureusement identiques, je me suis jugé dispensé de poursuivre la confrontation détaillée avec trois autres manuscrits conservés au Maroc, soit :

c) traité I, à Bibl. gén. Rabat ; dans *majmû'* K 1146, pp. 106-111 ; c'est lui qui porte l'indication finale : « achevé le samedi 16 jumada II 1216 » (24 octobre 1801) ; a été copié en 1263/1847.

d) traité II, à Bibl. gén. Rabat ; dans *majmû'* D 2589/2 ; 8 pages.

e) traité II, à Bibl. gén. Tétouan.

Références bibliographiques

1) *Sur les Darqâwa*

Articles DARKAWA de l'*Encyclopédie de l'Islam (E.I.)*, 1re et 2e éd. (A. Cour et R. Le Tourneau).

Burckhardt T., Extraits de lettres (*Rasâ'il*) du Shaykh Dargâwî, trad. française, *Etudes Traditionnelles*, Paris mars-avril 1966 et juillet-oct. 1967.

Drague G., *Esquisse d'Histoire religieuse du Maroc*, Paris, 1951 (*passim*).

Lings M., *Un Saint musulman du Vingtième Siècle - Le Cheikh Ahmad al-'Alawî*, Paris 1967 (v. aussi article IBN 'ALIWA dans E.I.2).

Rinn L., *Marabouts et Khouans*, Alger, 1884, pp. 231-264.

Trimingham J.S., *The Sufi Orders of Islam*, Oxford 1951 (*passim*).

2) *Sur Ibn 'Ajiba*

Article IBN 'ADJIBA, *E.I.*[2] (J.-L. Michon).

Michon J.-L., « L'autobiographie (*Fahrasa*) du Soufi marocain Ahmad Ibn 'Ajîba ; dans : *ARABICA*, 1969 (traduction intégrale, avec introduction et notes) ; et en tiré-à-part, Leyden (Brill), 1969.

Michon J.-L., *Le Soufi marocain Ahmad Ibn 'Ajîba et son Mi'râj, glossaire de la mystique musulmane*, « Etudes Musulmanes », XIV, Paris 1973.

3) *Sur la doctrine soufique de l'Unité de l'être*

Il ne peut être question de dresser ici un inventaire, même succinct, des très nombreux travaux que les orientalistes ont consacrés à cette doctrine en général et à ses principaux interprètes, notamment à Ibn 'Arabî. Les quelques ouvrages suivants sont suggérés parce qu'ils présentent de façon particulièrement pénétrante certains ou les principaux aspects de cette doctrine. Ceux de Corbin, Izutsu et Nasr contiennent également d'utiles indications bibliographiques.

Burckhardt T., *De l'Homme universel* : Extraits de *Al-Insân al-Kâmil* de 'Abd al-Karîm al-Jîlî, Lyon, 1953.

Burckhardt T., *Introduction aux Doctrines ésotériques de l'Islam*, Lyon, 1955 (en particulier pp. 54-83).

Burckhardt T., *La Sagesse des Prophètes* (traduction des *Fusus al-Hikam* de Ibn 'Arabî, Paris, 1955.

Corbin H., *L'Imagination créatrice dans le Soufisme d'Ibn 'Arabî*, Paris, 1958 (v. notamment le chapitre I : « De la création comme théophanie », qui pourrait servir de commentaire au premier des deux traités de Ibn 'Ajîba présentés ici).

Izutsu T., *The Key Philosophical Concepts in Sufism and Taoism*, Tokyo, 1966. (Le tome I de cette étude développe de façon exhaustive, d'après Ibn 'Arabî, le processus d'auto-révélation de l'Absolu et de résorption de la manifestation dans l'Essence une ; l'auteur montre entre autres — p. 145 — en quoi le *tajalli*, qui est auto-détermination de l'Absolu dans chaque forme concrète où il se manifeste, se distingue de l'« émanation » plotinienne, processus « en chaîne » où chaque niveau de réalité procède nécessairement de celui qui lui est immédiatement supérieur.)

Nasr, Seyyid Hossein, *Three Muslim Sages*, Cambridge Mass., 1964 (v., p. 104-116, un exposé sur l'Unité de l'Etre selon Ibn 'Arabî, où est réfutée la qualification de « panthéisme » que certains orientalistes ont attachée à cette doctrine).

Schaya L., *La doctrine soufique de l'Unité*, Paris, 1962 (dont le chapitre 4 expose la doctrine de la création comme *tajalli*, conformément aux enseignements de Ibn 'Arabî).

Schuon F., *L'Œil du Cœur*, Paris 1950 (v. en particulier le chapitre « En-Nûr » où est exposée la doctrine de l'auto-détermination divine et des différents plans de la manifestation).

Schuon F., *Comprendre l'Islam*, Paris 1961. (Ouvrage de synthèse où, sans en faire un exposé systématique, l'auteur applique les critères métaphysiques découlant de la *Wahdat al-Wujûd* à différents aspects de la religion et de la spiritualité musulmanes ; les développements sur le Prophète en tant que totalité et origine — pp. 123-142 — compléteront très utilement ce qui est dit de la *qabda muhammadiyya* dans le second traité d'Ibn 'Ajîba.)

(à suivre)

Jean-Louis MICHON

LE RETOUR DE L'HOMME A DIEU

Le péché originel de l'homme eut, selon les traditions qui en font état, des répercussions sur toute la sphère d'existence humaine. Etant le centre, le médiateur, le « roi » de son monde, l'homme causa par sa faute un changement complet de son état terrestre, qui se répercuta non seulement sur le règne humain, mais aussi sur les règnes animal, végétal et minéral. L'expulsion d'Adam hors du paradis signifie donc la fin de son premier état englobant ces quatre règnes de façon parfaite ; ce fut le commencement d'un nouvel état terrestre, à la fois analogue et inverse ou déchu par rapport au premier. L'acte d'union d'Adam et Eve dans la « connaissance du bien et du mal », se substituant à leur union dans le « Dieu vivant » ou l'« Arbre de Vie », se répéta dans leur nouvelle existence terrestre. C'est le premier acte relevé par la Bible après la description de leur péché et de leur expulsion de l'Eden : « Adam connut Eve ; elle conçut et enfanta Caïn, et elle dit : « J'ai formé un homme avec (l'aide de) *YHVH* (Dieu dans son aspect miséricordieux). » Elle enfanta encore son frère Abel. » (*Gen.* IV, 1, 2)

Eve, qui avait « déformé » — d'abord en elle-même, puis en Adam, — l'être primordial et déiforme de l'homme en provoquant ainsi la réaction de la Rigueur divine ou d'*Elohim*, dit avoir maintenant « formé » un homme avec l'aide de *YHVH* ou de la Grâce de Dieu. C'est, à présent, la manifestation de la « Grâce dans la Rigueur » de la terre maudite, après l'actualisation de la « Rigueur dans la Grâce » édénique. Mais le nouvel homme, Caïn, n'est pas « né de Dieu » et de la « terre vierge », éthérée et incorruptible, comme Adam, ni tiré de l'homme innocent, comme Eve. Caïn est né de l'homme et de la femme après leur chute ; tout en étant engendré avec l'« aide

de *YHVH* », il porte la marque du péché originel, du « meurtre » de l'âme déiforme commis par ses parents dans l'Eden. Il concrétisera l'image de ce crime intérieur en assassinant son frère Abel, la personnification de l'âme dans son affirmation pure de Dieu. A l'instar de ses parents qui, s'étant intérieurement éloignés de Dieu, se cachèrent « loin de Sa Face » au paradis, Caïn, lui aussi, finit par se « cacher loin de Sa Face » (*ibid.* IV, 14, 16) ; c'est ce qui caractérise l'état de chute, de séparativité, de dualisme. C'est l'état du bien relatif détaché du Bien absolu et actualisant le mal, la négation de l'Infini par le fini, de la Volonté divine par le vouloir humain, de l'Esprit Saint par l'esprit « adverse », tentateur et trompeur, le « serpent ancien ».

« Adam connut encore sa femme ; elle enfanta un fils et l'appela du nom de Seth (*Sheth*, c'est-à-dire « mis à la place »), car, dit-elle, Dieu m'a donné une autre semence à la place d'Abel que Caïn a tué. » (*ibid.* 25) « Adam, âgé de cent trente ans, engendra un fils à sa ressemblance, selon son image, et lui donna le nom de Seth. » (*ibid.* V, 3) Or, les trois premiers fils d'Adam symbolisent respectivement la chute de l'homme et son retour spirituel à l'état de grâce, son retour de la connaissance du bien et du mal à la Sagesse et la Réalité divines que signifie l'« Arbre de Vie ». Selon la Kabbale (cf. *Zohar* I, 54 a - 55 a), Caïn incarne le mal, Abel le bien, et Seth la Vie divine même. Seth est parfait ; c'est pourquoi l'Ecriture dit de lui seul, parmi les trois frères, qu'il est — pareil à Adam par rapport à Dieu — fait « selon la ressemblance et à l'image » de son père. Pourtant, il y a la même différence fondamentale entre la création d'Adam et celle de Seth qu'entre la première et celle de Caïn, telle que nous venons de la montrer. Mais ceci est vrai à cette nuance essentielle près que ce dernier n'a pas su se libérer de l'obscurcissement spirituel dû à la chute de ses parents, alors que Seth les a accompagnés dans leur retour et leur nouvel accès intérieur à l'état primordial. Quant à la différence « créaturielle » entre Adam et Seth, l'Ecriture l'indique en précisant que le premier fut créé « à l'image et selon la ressemblance » de Dieu (cf. *Gen.*

I, 26), alors que Seth, inversement, fut engendré « selon la ressemblance et à l'image » de son père. Cela signifie, d'après l'exégèse kabbalistique des termes « image » (*tselem*) et « ressemblance » (*demuth*), qu'Adam était en premier lieu créé « à l'image de Dieu », c'est-à-dire né directement de Sa Lumière, et en second lieu, fait « selon Sa ressemblance » qui implique un « voile » entre le Créateur et la créature : c'est dire que la lumière adamique fut, comme celle du Dieu créateur, enveloppée de la substance cosmique, en soi ténébreuse, mais au paradis transparente, réceptive à la lumière et se cristallisant dans la « terre » éthérée et incorruptible de l'Eden. Seth, au contraire, est né en premier lieu — comme Caïn et Abel — des ténèbres de la « chair », de la matière déchue et corruptible, de l'obscurité dominant la terre maudite, qui ne ressemble que très faiblement à son archétype édénique. Cependant, à l'intérieur de son corps périssable, Seth a réalisé pleinement cet archétype incorruptible, son corps éthéré et paradisiaque qui possède la « ressemblance » avec la Réceptivité propre de Dieu, Sa Substance incréée et créatrice, ou la divine « Mère ». Enfin, dans ce corps intérieur et déiforme, son âme est devenue totalement l'« image de son père », non seulement de son père humain mais, par son union intégrale à la Lumière divine, la parfaite « image » aussi du « Père » suprême. Seth a passé des ténèbres du mal — ou de Caïn — à la clarté du bien — ou d'Abel —, et il a fini par s'élever du bien relatif jusqu'au Bien absolu : il a résorbé la connaissance du bien et du mal dans la Sagesse purement unitive de l'« Arbre de Vie » en accédant par là-même à l'état édénique intérieur.

« Et Seth aussi eut un fils qu'il appela du nom Enosh. Ce fut alors que l'on commença à invoquer le nom de *YHVH*. » (*ibid*. IV, 26) L'invocation de ce Nom de Grâce infinie fut donnée miséricordieusement par Dieu à l'homme, comme moyen de retrouver la perfection, non sous l'aspect passif de son état premier et vulnérable, mais en tant que perfection active et inviolable. Dieu étant réellement présent, à l'état révélateur et salvateur, dans son saint Nom, celui-ci représente, dans l'existence post-édénique de

l'homme, l'« Arbre de Vie » ; l'invoquer, c'est manger de cet Arbre, assimiler la Présence réelle, s'unir à Elle, et vivre éternellement dans l'Invoqué : c'est être l'Invoqué même, au plus haut degré de l'invocation, tout en subissant extérieurement les conditions de ce monde déchu, mais en jouissant pleinement de l'Unité suprême, après la mort du corps périssable. La tradition ésotérique (cf. *Zohar* I, 56 a) parle de la profanation de ce Nom divin et des conséquences néfastes en résultant ; finalement, il y a plus de deux mille ans, son invocation fut interdite à Israël — exception faite des initiés constituant la « chaîne de la Tradition ésotérique » ininterrompue (*shalsheleth ha-qabbalah*) — et remplacée par celle d'autres Noms divins d'une moindre universalité et efficacité immédiate. Toutefois, à ceux qui invoquent ces Noms avec une intention pure et selon les règles traditionnelles prescrites, s'applique toujours cette parole du Psalmiste (CXLV, 18) : « *YHVH* est près de tous ceux qui L'invoquent, de tous ceux qui L'invoquent en vérité. » Au demeurant, la Révélation de Dieu à Israël — la Torah — n'étant autre que Son Nom formulé sous de multiples aspects, toute Sa Volonté et Ses Mystères y sont enfermés, et l'homme qui obéit à cette Volonté et assimile spirituellement ces Mystères sanctifie et réalise le Nom divin : il finit par accéder, soit dans cette vie, soit après la mort, à l'« Arbre de Vie », à sa propre Perfection déiforme et essentiellement divine. Dans ce cas, « Dieu détache l'homme (spirituellement) des quatre éléments (sensibles en les réintégrant dans leur quintessence éthérée au sein de son cœur) et le place (ainsi) dans le Jardin de l'Eden (qui signifie, soit l'état primordial intérieur, lorsqu'il s'agit d'une réalisation en cette vie, — Dieu rend alors au corps intérieur et éthéré de l'homme sa perfection première et unit l'âme, véhiculée par ce corps, à Lui-même, — soit l'état paradisiaque terrestre après la résurrection des morts, ou encore l'état posthume d'ordre individuel-céleste, et, au plus haut degré, l'état universel et divin) ; c'est ainsi que Dieu agit avec les hommes formés (à l'état post-édénique) des quatre éléments (composant leur corps déchu et voué à la décomposition) : quand ces hommes font pénitence (en revenant de leurs péchés

et de tout leur état de chute vers Celui qui a été abandonné par Adam et Eve au paradis, — lorsque ces hommes font Sa Volonté) et se consacrent à l'étude (et la réalisation spirituelle) de la *Torah*, Dieu les détache des éléments (sensibles) dont ils furent formés (sur cette « terre maudite », en même temps qu'Il les détache des causes de ces éléments cachées dans l'âme, pour les réintégrer dans leur Quintessence tant matérielle que spirituelle). » (*Zohar* I, 27 a)

***

Ce que nous venons d'exposer est valable, *mutatis mutandis*, pour les fidèles de toutes les religions ou traditions authentiques. En détachant l'homme des quatre éléments corporels et de leurs causes subtiles que sont les éléments psychiques, Dieu replie toute la différenciation individuelle de l'être humain dans le centre unique de celui-ci : dans l'unité de son corps éthéré, de son âme spiritualisée et de son esprit déifié, unité qui s'intègre dans celle de l'Un. Si Dieu est la Cause première de ce détachement et de cette union, l'homme en est la cause seconde : il coopère activement au repliement de toutes ses possibilités individuelles dans leur centre commun et divin. Il « aime Dieu de tout son cœur (ou esprit), de toute son âme et de tout son pouvoir (intérieur et extérieur) » ; il fait la Volonté divine dans tous les domaines de son existence terrestre et concentre son esprit sur Dieu, jusqu'à l'absorption de ses cinq sens corporels et le recueillement de sa pensée et de toute son âme différenciée dans leur essence unique et divine. Il déclenche par là-même la résorption de ses éléments corporels et psychiques dans la Présence réelle, et cette « union d'en bas provoque l'Union d'en haut », celle de l'être immanent avec le Transcendant. En d'autres termes, les quatre éléments corporels sont réintégrés dans l'« Ether » (*Avir*) pendant que les quatre éléments psychiques — l'« âme corporelle », l'« âme mentale », l'« âme spirituelle » et l'« âme (éternellement) vivante » — se résorbent dans leur essence divine, l'« Ame unique » (*Yehidah*) et

identique à l'« Un sans second ». C'est ainsi que la nature humaine rentre dans la nature divine, que la vibration déifuge est transmuée en vibration déifiante, que le clair-obscur de l'« arbre du bien et du mal » est éclipsé par la clarté pure de l'« Arbre de Vie » ou de la Grande Illumination, — que l'homme se relève de sa chute et retrouve son unité avec Dieu.

Désormais, « un fleuve (spirituel et éthéré) sort de l'Eden (de l'Essence pure et suprême de l'homme) pour arroser le jardin (de son âme, unie par son esprit à Dieu, et de son corps intérieur qui en est l'habitacle), et de là, il se divise en quatre bras » (*Gen.* II, 10), c'est-à-dire qu'à partir de l'Unité intérieure et divine de l'homme, la redescente de son être sur la « terre maudite » implique la manifestation différenciée de son « Ame unique » sous l'aspect d'une âme quadruple, et celle de sa substance éthérée sous la forme des quatre éléments sensibles constituant son corps mortel. Car, tant que l'homme né à l'état de chute, est appelé à vivre ici-bas, il doit assumer extrinsèquement les conditions de cet état, quand bien même il aurait retrouvé intérieurement le paradis perdu en vivant uni à Dieu. Ce n'est qu'au moment où son âme est définitivement libérée de son corps déchu qu'elle redevient pur esprit divin, à jamais délivré de toutes les conséquences du péché originel. Et c'est le même ange tentateur qui a amené l'homme au péché et, par celui-ci, à la perte de l'immortalité — son corps incorruptible se réduisant à une virtualité enveloppée d'un corps nouveau et périssable —, c'est ce même ange trompeur qui est maintenant envoyé par Dieu comme ange exterminateur pour libérer l'homme de son corps douloureux. C'est grâce à l'intervention de l'ange de la mort que l'esprit de l'homme peut resplendir de nouveau d'une façon plénière dans son habit immaculé et incorruptible. « Quand arrive l'heure de quitter ce monde, dit la Kabbale (*Zohar* II, 150 a), l'esprit (ou l'âme de l'homme) s'en va seulement après que l'ange destructeur l'a dépouillé du corps d'ici-bas. Ensuite, l'esprit reprend le corps paradisiaque dont il était revêtu avant sa venue en ce monde (venue qui implique entre autres sa descente à travers le degré cosmique cor-

respondant au paradis terrestre, ainsi que son enveloppement par la substance éthérée de celui-ci, à l'instar de ce qui a lieu pour la substance des autres degrés existentiels qu'il traverse). L'esprit n'éprouve de véritable joie que revêtu du corps paradisiaque ; en lui, il se repose et se meut, et contemple sans cesse les Mystères suprêmes qu'il ne saurait pénétrer et assimiler, étant enveloppé du corps terrestre (déchu, car dans sa contemplation ici-bas également, l'esprit n'atteint son but qu'au moment où ce corps s'absorbe dans sa quintessence éthérée, cachée dans le cœur et susceptible de reconstituer le corps paradisiaque, lui-même apte à se transmuer en corps universel de l'homme et à se réintégrer, en tant que tel, dans son Archétype métacosmique ; la Bible fait allusion à la transfiguration du corps humain, par certains de ses récits, entre autres ceux des ascensions au ciel de quelques-unes de ses figures illustres). Qui peut décrire la joie qu'éprouve l'âme lorsqu'elle se voit à nouveau revêtue de son corps paradisiaque ? Et qui a procuré à l'âme cette joie de se revêtir à nouveau du corps de paradis ? N'est-ce pas l'ange exterminateur (ou, dans la contemplation spirituelle ici-bas, la mort au monde et au « moi ») qui l'a dépouillée préalablement du corps terrestre ? Voilà pourquoi cet ange est appelé « Très Bon » (ange qui est compris, selon la Kabbale, dans le mystère le plus profond de « tout ce que Dieu a fait » et qu'Il a qualifié Lui-même de « très bon », dans *Gen.* I, 31). Le Saint, béni soit-Il, a accordé aux hommes la faveur de ne pas être dépouillés de leur corps d'ici-bas, sans que d'autres corps plus glorieux et plus nobles ne les attendent, — excepté toutefois les pécheurs qui meurent sans pénitence ; les âmes impénitentes s'en vont nues, comme elles étaient venues (en ce bas monde en traversant les paradis célestes et terrestre, leurs enveloppes paradisiaques respectives se réduisant à de pures virtualités au sein de leur corps terrestre déchu ; or, si elles quittent ce monde en état d'impénitence, elles sont dénudées, dépouillées du corps terrestre, sans recouvrer leur corps paradisiaque, soit terrestre, soit céleste : elles jouissent néanmoins, ne fût-ce qu'un « instant », de ce corps glorieux, afin de voir la Vérité, de voir ce qu'elles

auraient pu et dû réaliser sur terre et retrouver pleinement après leur mort ici-bas ; ayant ainsi subi leur jugement par la Vérité, les âmes coupables sont condamnées à leur « nudité » en étant réduites à leur élément igné de nature subtile — le « feu d'en haut » —, dans lequel elles brûlent et qui est dès lors leur enfer ou leur purgatoire). Quand l'âme (pécheresse, dépouillée de son corps terrestre et de son corps paradisiaque) ne trouve pas d'enveloppe, elle a honte devant les autres et trouve son châtiment dans l'enfer d'en bas chauffé du feu d'en haut (c'est-à-dire, nous venons de le voir, chauffé de la substance « ignée » de l'âme même, qui est d'origine céleste, mais devient infernale lorsqu'elle se trouve réduite à elle seule, comme séparée des trois autres éléments subtils — la « terre » l'« eau » et l'« air » célestes — qui se sont retirés dans leur quintessence commune, l'« Ether d'en haut » ; normalement, les quatre éléments subtils ou célestes — comme ceux du paradis terrestre — se trouvent « noués l'un à l'autre », dans une parfaite harmonie, au sein de leur quintessence qui reflète le « Nom complet » résumant les « quatre lettres » *YHVH*, et qui constitue le corps de gloire). Certaines de ces âmes (coupables) cependant sont sauvées au bout d'une certaine durée (supra-temporelle) ; ce sont celles des pécheurs qui avaient pris la détermination de faire pénitence, sans pouvoir y parvenir. Leur âme est châtiée pendant une certaine durée et sauvée ensuite. Voyez combien est grande la miséricorde du Saint, béni soit-Il, envers Ses créatures... (il suffit, comme le développe la suite du texte, d'avoir eu l'intention de se repentir pour que Dieu ne rejette pas complètement l'âme). »

***

Quel que soit le destin posthume de l'âme humaine, elle traverse, après avoir quitté son corps de chair, — comme avant sa venue en ce monde, — le degré cosmique correspondant au paradis terrestre. Elle passe par ce degré en y étant revêtue de son corps édénique et en y demeurant pendant une durée supra-

temporelle plus ou moins étendue, et ne fût-ce qu'un « instant », comme celui du jugement lors de la résurrection des morts. Si l'âme ne subit pas alors le sort des coupables, qui est celui d'être « chassé du paradis » et, partant, d'être dépouillé du corps glorieux, elle garde ce corps pour séjourner dans l'Eden terrestre jusqu'au moment où elle est appelée à monter au paradis céleste. « Une tradition nous apprend, dit le *Zohar* (I, 219 a), que quatre « Piliers » (nom d'une catégorie d'anges) se présentent (dans ce cas) à l'âme en tenant entre leurs mains une enveloppe (éthérée) semblable à un corps ; elle s'en revêt avec allégresse et demeure dans la sphère qui lui a été réservée au Jardin de l'Eden ici-bas, et ce pour la durée qui lui a été assignée », jusqu'au moment où elle est appelée à monter de plus en plus haut, à travers le paradis céleste, ainsi qu'il ressort de la suite de ce texte kabbalistique. Alors, le corps édénique ou éthéré de l'âme se transmue en vêtement céleste ou subtil, qui la véhicule dans son ascension à travers les paradis d'en haut ; et cette ascension peut, suivant le degré de spiritualisation de l'âme, aboutir à sa sortie hors du cosmos, à la transformation de son corps céleste en *materia prima* et à la réintégration de son essence spirituelle dans l'Essence divine. C'est le processus inverse de la descente de l'âme en ce monde, au sujet de laquelle le *Zohar* (I, 284 b) dit : « Avant de descendre (de Dieu) dans ce monde, les âmes entrent dans le Jardin (du paradis céleste, puis dans celui du paradis terrestre) ; et en sortant du Jardin (de l'Eden terrestre), elles reçoivent sept bénédictions et sont exhortées à servir (en ce bas monde) de pères aux corps (c'est-à-dire de guider ceux-ci et de les maintenir dans le droit chemin) ; en effet, lorsque l'image (ou la forme) céleste (de l'âme humaine, qui est « déiforme »,) est sur le point de descendre en ce monde, le Saint, béni soit-Il, la conjure d'observer les commandements de la Loi et de faire Sa Volonté... »

Or, pour en revenir à l'état primordial de l'homme, celui du paradis terrestre, il correspond, nous venons de le voir, à un degré existentiel qui s'interpose, dans l'itinéraire tant préterrestre que posthume de l'âme

humaine, comme une « station » ou un intermonde entre le ciel et notre terre, intermonde qu'elle doit traverser inévitablement. Nous avons vu également que l'être humain s'enveloppe de la substance respective des mondes qu'il parcourt, entre autres donc de la substance édénique et éthérée, qui est l'intermédiaire entre la substance céleste, subtile et « fluide » de l'âme et la matière grossière, opaque ou « solide » du corps terrestre. Cet intermédiaire est le principe substantiel même du corps charnel, sa quintessence incorruptible comportant, à l'état parfaitement homogène, les essences des quatre éléments sensoriels qui le composent et dans lesquels il se décompose au moment de la mort. Si le corps terrestre est corruptible, son prototype paradisiaque et intérieur est donc impérissable, et il ne suffit pas, à strictement parler, pour définir la constitution de l'être humain, de distinguer simplement entre « corps », « âme » et « esprit », — du moins en est-il ainsi pour l'homme actuel se situant dans l'état de chute — ; il convient de discerner plus précisément entre le « corps grossier » ou déchu et le « corps éthéré », prototypique et paradisiaque, qui est nécessairement inhérent au premier, non seulement en tant que sa quintessence inaltérable, dans laquelle ses éléments finissent par se résorber pour retrouver leur perfection primordiale, mais aussi en tant que médiateur permanent entre lui — ce corps à la matière opaque et obscure — et l'âme, dont la substance est subtile et céleste et dont la nature est essentiellement spirituelle. Mais il y a une différence fondamentale entre l'existence embryonnaire-passive et l'état actualisé du corps intérieur, qui reprend « forme » et force efficiente dans la mesure de sa réalisation spirituelle par l'homme. Ce corps « cristallin », à la fois « coagulé » et « translucide », préfigure par sa déiformité et sa stabilité le corps charnel auquel il transmet la lumière d'en haut mais qui, face à la pureté et la perfection de son prototype, n'en demeure que l'ombre. Parfois, cependant, cette transmission de la lumière spirituelle est tellement forte chez certains hommes de Dieu que leur corps charnel en est transfiguré. Leur corps intérieur se trouve alors comme extériorisé, et sa perfection trans-

paraît à travers leur enveloppe mortelle au point que la lumière spirituelle s'en irradie et devient visible à autrui, ainsi que la Bible le relate pour Moïse descendant de la montagne de Sinaï, doté des Tables de la Loi : « ... la peau de son visage était devenue rayonnante pendant qu'il parlait avec *YHVH*. Aaron et tous les enfants d'Israël virent Moïse, et voici, la peau de son visage rayonnait ; et ils craignirent de s'approcher de lui (...) Lorsque Moïse eut achevé de leur parler, il mit un voile sur son visage. » (*Ex.* XXXIV, 29, 33) De même, Jésus ayant conduit les apôtres Pierre, Jacques et Jean sur le mont Thabor, « fut transfiguré devant eux ; son visage resplendit comme le soleil, et ses vêtements devinrent blancs comme la lumière. » (*Matth.* XVII, 1, 2)

⁂

L'existence du corps éthéré est attestée aussi par d'autres traditions d'Orient et d'Occident, en même temps que la réalité de l'intermonde paradisiaque correspondant à ce corps primordial et parfait. On se trouve là en présence d'une donnée traditionnelle unanime qui, à l'instar de son contenu, est de nature primordiale : elle traite de l'homme terrestre en tant qu'il précède sa chute et, partant, tout particularisme racial, ethnique ou religieux, — en tant qu'il est simplement l'homme véritable et parfait, l'homme originel et spirituel, l'homme paradisiaque qui est aussi l'« homme nouveau », c'est-à-dire l'homme qui, après sa chute, s'est renouvelé spirituellement, jusqu'à être « nouveau né » de Dieu. L'homme qui « naît de Dieu » a « vu Dieu » : il a reçu « en haut » Sa Révélation propre et universelle qui, ensuite, est véhiculé en ce bas monde par le « corps spirituel », éthéré et impérissable, par ce « char ailé de l'âme » qui permet à celle-ci de s'élever toujours à nouveau vers le ciel et, abandonnant au terme de son existence terrestre tout ce qui est créé, de se résorber dans son Essence suprême et divine.

La restauration intérieure de l'état primordial, qui précède cette réalisation de l'Unité suprême, s'opère donc, en principe, à partir de l'état de chute, sinon

après la mort du corps déchu. Il s'agit pour l'homme de s'unir au fond de lui-même, comme à travers son prochain et toutes choses, à l'Immanence ou Présence de Dieu, afin de retrouver par Elle son Identité éternelle avec la Transcendance. Au point de vue eschatologique, la restauration de l'état paradisiaque et l'Union suprême, nous venons de le dire, sont corrélatives de la mort terrestre de l'homme ou de la fin de ce monde et de la résurrection des corps, celle-ci étant suivie, pour les « élus », de l'entrée dans le nouveau paradis terrestre ou, en terme judéo-chrétien, dans la « nouvelle Jérusalem ». Or, qu'il s'agisse de la réalisation actuelle et purement intérieure de l'état primordial et spirituel ou de son recouvrement posthume, — qui sera donc général lors de la résurrection des morts et définitif pour les « élus », — le corps futur et glorieux sera le même corps éthéré qui sa cache déjà en nous, mais qui sera passé de l'état virtuel à sa pleine actualisation. Sa substance incorruptible aura résorbé complètement les quatre éléments grossiers dont est composée notre enveloppe périssable, et c'est ainsi que se vérifiera la parole de l'apôtre Paul : « Semé dans la corruption, le corps ressuscite incorruptible. » (I *Cor.* XV, 42)

En effet, la tradition chrétienne prolonge la doctrine juive du corps éthéré, identique au « corps de résurrection » — entendu, soit au sens de sa réalisation immédiate, soit au sens eschatologique —. Elle partage cette doctrine, nous l'avons dit, avec d'autres traditions où le corps éthéré est par ailleurs considéré comme le « corps d'apparition » des esprits, à l'instar de celui des anges du monothéisme sémitique ; de même, elles le considèrent comme le « corps lumineux » d'hommes vivants et dont la splendeur s'extériorise parfois — comme il en fut pour Moïse et Jésus — au point de devenir visible. C'est dans ce corps que Hénoch, Elie et Jésus sont montés vivants au ciel, et qui a la même forme que le corps de chair, mais diffère de celui-ci par sa perfection primordiale et sa substance incorruptible ; dans le christianisme, des docteurs de l'Eglise, tels qu'Origène, Tertullien, Lactantius et Augustin, font allusion à ce corps intérieur.

De même, dans l'ésotérisme musulman, la doctrine de ce corps est bien connue, et cela sous une forme qui corrobore largement les enseignements de la Kabbale que nous venons d'exposer. Elle rejoint aussi la doctrine néo-platonicienne des véhicules supra-terrestres de l'âme — parmi lesquels donc le « corps éthéré » —, doctrine occidentale qui semble remonter, à travers Platon et Pythagore, aux enseignements initiatiques de la tradition d'Egypte. Et ajoutons qu'on se trouve ici en présence d'un aspect doctrinal enseigné en premier lieu par des êtres d'élite qui, partout en ce monde, l'ont réalisé « dans leur chair » même et qui, à travers siècles et millénaires, sont les témoins vivants du retour de l'homme à Dieu. Cependant, nous n'oublions pas pour autant que ce retour n'est pas défini par le seul aspect de la restauration du corps primordial ; cette dernière même est conditionnée par la purification, la régénération spirituelle et l'existence déiforme de l'âme. En définitive, il s'agit de la réintégration de toutes les possibilités individuelles de l'être humain dans son esprit universel qui, par répercussion ascendante, s'absorbe dans son Essence transcendante et absolue. Rappelons que la perte de l'état primordial et la réduction du corps glorieux à une pure virtualité enveloppée du corps déchu, — c'est-à-dire composé des éléments sensibles, « tombés » hors de leur quintessence incorruptible et produisant sa matière périssable, — sont dues à la chute des éléments psychiques hors de leur propre Quintessence divine, lors du péché originel. Aussi, pour reprendre la terminologie kabbalistique, l'état parfait de l'homme individuel terrestre ou de l'« homme primordial » (*Adam ha-rishon*), qui se situe entre l'état de chute et les états supra-individuels ou universels de l'Homme angélique, céleste et cosmique (*Metatron*), et de l'« Homme principiel » (*Adam qadmon*) ou « Homme transcendant » (*Adam ilaah*), ne saurait-il être restauré si l'être humain ne redonne pas aux éléments de son âme leur place originelle, leur ordre initial, leur unité dans l'Un. Cette remise en ordre et cette unification des éléments psychiques représentent donc, non seulement la *conditio sine qua non* de la restauration de l'état primordial — y compris celle du corps intérieur et glorieux —, mais aussi la préparation indispensable au dépassement de l'âme individuelle, à la réalisation de l'Homme universel et divin.

⁂

Lorsque les quatre éléments de l'âme — dont trois sont de nature individuelle et le quatrième d'ordre universel — se résorbent, au cours de la réalisation spirituelle, dans leur Quintessence transcendante, — l'« Ame unique », identique au seul Réel, — cette résorption provoque, sur le plan corporel, la réintégration des quatre éléments grossiers dans leur quintessence éthérée qui, en soi, n'est autre que la *materia prima* s'identifiant à la Réceptivité propre de Dieu. Ce retour de l'individualité psycho-physique humaine à Dieu représente, par définition, le mouvement contraire à sa subversion ou chute originelle la détachant de son Essence universelle au double aspect transcendant et immanent — l'« Ame unique » (*Yehidah*) ou suprême et l'« Ame (éternellement) vivante » (*Hayah*) et universelle —. Or l'Essence de l'homme n'est aucunement affectée par sa chute qui, cependant, aurait été impossible sans l'abus commis par lui envers la réalité « arrachée » au Divin. En effet, l'« Ame (éternellement) vivante » transmet, de l'« Ame unique », la Vie et la Lumière divines à l'« âme spirituelle » (*neshamah*) qui est, symboliquement parlant, la « fine pointe supérieure » de l'individualité psycho-physique de l'homme — elle est le « souffle divin » en lui et préfigure l'élément « air », alors que *Yehidah* est l'Archétype de l'« Ether », et *Hayah* celui du « feu » qui, dans la cosmologie juive, transcende l'élément « air » —. Or, l'homme primordial a péché en usurpant la Vie et la Lumière universelles — émanant de sa propre Essence divine, l'Arbre de Vie « planté » en lui-même, — à des fins individuelles et terrestres. Son égocentrisme a réduit en lui la Vie universelle à une existence mortelle, et sa Connaissance du seul Vrai et Réel à celle du bien et du mal. Sa soif de vivre le bien terrestre et relatif — coupé de sa Racine absolue et impliquant par là-

même le mal — a transmué la lumière pure de la Connaissance unitive en « feu » infernal embrasant le « souffle spirituel » (*neshamah*) de son âme et troublant les « eaux » pures ou vibrations célestes et subtiles — les pensées — de son mental, jusqu'à les plonger dans les ténèbres. Cette obscurité de l'« âme mentale » (*ruah*) a rempli l'« âme corporelle » (*nephesh*) qui, auparavant, était la « terre céleste » dans l'homme, « terre » pure, translucide et lumineuse comme le corps éthéré l'enveloppant. C'est au terme de cette chute des éléments psychiques que l'obscurité subtile, le « feu noir » de l'« Adversaire » (*Satan*), a enrobé les éléments éthérés du corps glorieux et en a concrétisé et dégagé les « déchets », à savoir les quatre éléments grossiers constituant la matière composée — et se décomposant — du corps déchu.

La chute de l'homme étant celle de son âme — entraînant avec elle son corps —, son retour à Dieu commencera donc par le « retournement » de l'état déchu de ses éléments psychiques. L'« âme corporelle », tournée vers en bas, vers le terrestre, le charnel, sera purifiée et tournée vers en haut, vers l'« âme mentale » elle-même purifiée : les « eaux » des pensées seront clarifiées, au point que la raison sera comme un miroir immaculé reflétant, sans obscurcissement, la lumière que lui transmet son essence spirituelle. Le souffle de l'« âme spirituelle » ne sera plus embrasé par le « feu » de la passion aveuglante, mais ramené à son état initial d'« air pur » ou d'inspiration divine. Par cette inspiration, l'« âme spirituelle » rendra l'« âme mentale » conforme à la Vérité et à la Volonté divines, conformité qui dominera dès lors l'« âme corporelle » et, à travers elle, le corps déchu, si bien que l'homme entier redeviendra un véritable « serviteur » de son Seigneur. Le corps extérieur manifestera autant que possible les qualités propres au corps intérieur et glorieux, qui aura repris forme et force par la déiformité restaurée de l'« âme corporelle » et de la « chair » même qu'il pénétrera de sa propre substance pure et incorruptible. Le corps déchu sera ainsi purifié et régénéré de l'intérieur, au point de devenir lui-même sensible à la lumière spirituelle, conformément à la réceptivité de son prototype intérieur et de l'« âme corporelle » retournée à l'état de « terre céleste ».

Grâce à l'activité contemplative de l'« âme mentale », centrée par sa fine pointe supérieure — l'« âme spirituelle » — sur son Essence universelle et divine, le corps intérieur pourra alors, au sein du corps extérieur devenu le point de départ de son ascension, s'élever de la terre déchue vers la terre céleste. La forme individuelle de ce corps « ascensionné » et changé en corps céleste, se transmuera, grâce à la même contemplation, en corps universel, lorsque l'âme individuelle, attirée par son Objet cognitif transcendant, sortira de sa pointe supérieure et spirituelle, pour être transformée en l'« Ame (éternellement) vivante » et universelle.

Le feu de l'âme, au lieu de consumer l'être humain au-delà de son existence terrestre jusqu'en enfer, aura donné sa force transformatrice à l'affirmation ou amour de Dieu et de son Royaume universel ; et cet amour finira par se changer en pure Lumière ou Connaissance divine, qui élèvera l'être au-delà même de son Corps et de son Ame universels, jusqu'à l'état transcendant de l'« Ame unique » : l'Absolu.

Leo SCHAYA

LES LIVRES

JEAN BORELLA, *La Charité profanée*, éditions du Cèdre, 1979.

De nombreux écrivains traditionnalistes ont déjà dénoncé l'« horizontalisme » des « progressistes chrétiens » et la confusion de la charité chrétienne avec l'humanitarisme. Pourtant la crise du catholicisme n'avait pas encore été l'objet d'une analyse méthodique et approfondie telle qu'on peut la trouver dans le livre de Jean Borella. Loin de se contenter de dénoncer « l'illusion d'amour qui aveugle les chrétiens modernes » et sa cause prochaine, la corruption de la charité, l'auteur y entreprend une restauration des piliers essentiels de l'édifice doctrinal du catholicisme, qui permettra au lecteur d'en retrouver la beauté et la permanente fécondité spirituelle.

L'auteur suit « la méthode de la philosophie traditionnelle » (p. 31) : les fondements métaphysiques qui permettent de « fonder la charité dans sa vérité et dans sa réalité » ne sont exposés qu'en réponse aux questions que l'art du philosophe permet de poser et surtout de développer pour réveiller l'attente qui est en tout homme de cette vérité. En allant ainsi de l'inférieur au supérieur ou, si l'on préfère, de l'écorce au noyau, un questionnement rigoureux prépare la compréhension, et garantit l'authenticité de l'assentiment. La Tradition n'est pas ici récitée superficiellement, elle est en permanence « retrouvée » et même pourrait-on dire « vérifiée » par l'expérience intellectuelle à laquelle le lecteur est invité sur le chemin d'une enquête toujours dense, parfois abrupte. Ce livre est ainsi un livre de formation destinée à ceux qui apprécient la « patience du savoir », patience à laquelle le lecteur moderne n'est sans doute guère habitué, tant un « livre » n'est aujourd'hui le plus souvent qu'un objet de réconfort ou d'irritation, selon que l'on reconnaît ou non sa pensée dans celle de l'auteur.

A l'instar de la dialectique de Platon, l'auteur va toujours d'une vérité à la vérité qu'elle suppose ; c'est ainsi que la confusion du psychique et du spirituel (première partie) n'est pleinement comprise que grâce à l'anthropologie sociale et individuelle qui montre à quelles conditions la nature de la société et la nature humaine peuvent être les supports de la charité (deuxième partie). La constitution de l'homme est dans cette seconde partie

un véritable traité où la tripartition anthropologique est étayée des sources néo-testamentaires, grecques, juives et chrétiennes. Des notions comme celle de raison, d'intellect, d'esprit, de volonté, de personne, de « moi » et de « je » sont définies avec soin, situées les unes relativement aux autres, analysées dans leur genèse. Le lecteur dispose là d'une topique et d'une dynamique de l'individualité humaine.

Les trois parties suivantes décrivent « la structure métaphysique de la charité dans ses trois ordres, humain, divin et cosmique ». La troisième partie dégage ainsi des deux commandements (l'amour du prochain et l'amour de Dieu) la notion-clef de proximité. La quatrième partie expose le dogme trinitaire dont la formulation théologique précise est très mal connue, la notion « paradoxale » de « relation subsistante » et deux approches du Saint-Esprit. Dans la seconde (p. 315 et suivantes), le Saint-Esprit est considéré comme la « traduction hypostatique de l'unité d'Essence » et la nature extatique de l'Essence divine qui fonde le dogme trinitaire (« Dieu est Amour », S. Jean) dévoile la nature de l'Identité suprême qui, parce qu'elle est justement l'Identité suprême, n'est pas antithétique de l'altérité : « cette Extase éternelle est aussi éternelle Enstase » (p. 324) et « le Fils, c'est l'Altérité dans l'Identité, l'Esprit c'est l'Identité dans l'Altérité ». Ces chapitres sur la Trinité touchent au sommet de la métaphysique et montrent comment le dogme trinitaire a les vertus simultanées d'un non-monisme et d'un non-dualisme et par là constituent le plus haut enseignement sur l'Absolu en climat chrétien. La cinquième partie liant charité et création montre comment l'Amour divin est le tissu même de l'existence universelle. La sixième partie enfin achève cette longue enquête par une étude de la charité comme « voie spirituelle par excellence » dont le terme est « la déification de l'homme en Jésus-Christ ».

L'utilité de ce livre réside avant tout dans sa richesse doctrinale plus encore que dans le diagnostic qu'il porte sur les « chrétiens modernistes » qui peut être assurément discuté. L'unité du livre est si forte que sous différents termes : proximité, relation subsistante, charité, Saint-Esprit, c'est partout l'idée de lien qui est présente. La charité est en effet, nous rappelle l'auteur, *vinculum perfectionis*, lien de perfection qui est au cœur de l'Absolu, du « sans terme », la relativité suprême, celle par laquelle la position de tout terme est possible ou si l'on veut, Toute-Possibilité.

C'est pourquoi ce livre rétablit le christianisme dans son essence : religion de l'Amour, liant par l'Amour l'homme à Dieu, c'est-à-dire liant l'homme à Dieu par le lien qui lie Dieu à Lui-même. L'auteur montre enfin pourquoi c'est une religion de la Grâce car c'est Dieu qui est maître du lien.

André CONRAD

TABLE DES MATIÈRES 1979

Le Directeur : A. André VILLAIN

Imprimerie Saint - Michel, 5, Rue de la Harpe - Paris (5e) 4ème trimestre 1979

ERRATA

N° 464 (Avril-Mai-Juin)

EMILE RESTANQUE. – *Temps cyclique et Temps rectiligne*
Page 85, ligne 17 : au lieu de tombant, lire montant.

N° 465 (Juillet-Août-Septembre)

Abbé GILBERT ZUFFEREY. – *Le Corps Eucharistique*
Page 125, lignes 23-26 : supprimer les phrases suivantes (2 fois imprimées) : ce sacrifice de louange en vue de la gloire de Dieu. Pour le Christ, tout est entre les mains du Père. Il ne recherche pas sa propre gloire.

LEO SCHAYA. – *La Fonction Éliatique*
Page 133, ligne 11-12 : au lieu de Présense, lire Présence.

TABLE DES MATIÈRES (projetée) DU PROCHAIN NUMÉRO (467) Janvier - Février - Mars 1980